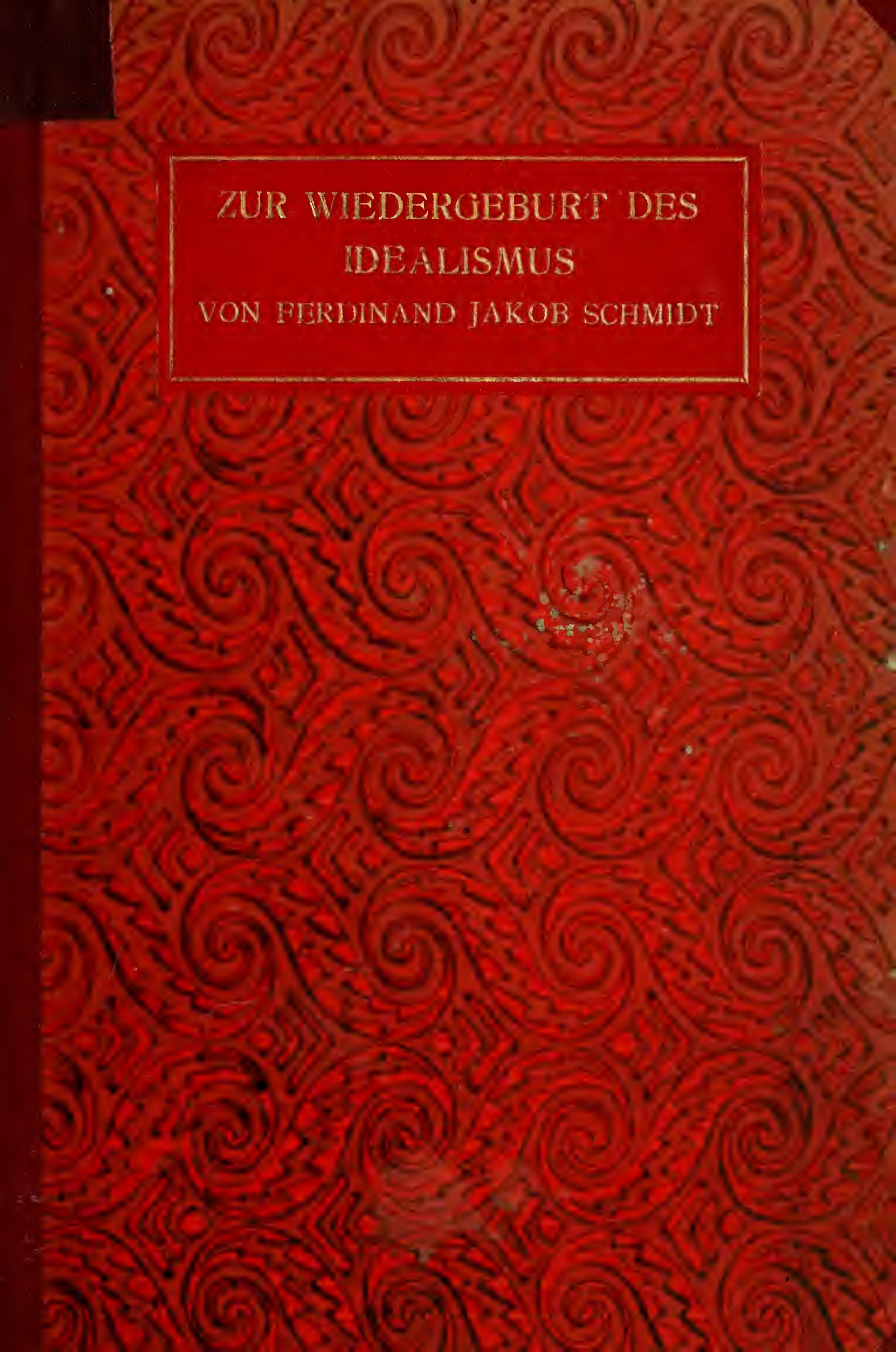
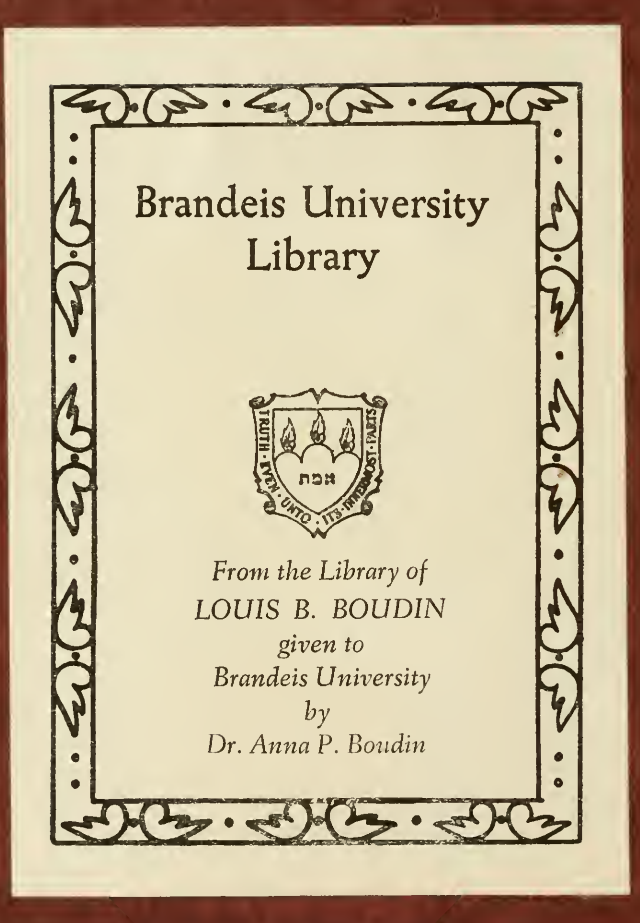

ZUR WIEDERGEBURT DES IDEALISMUS
VON FERDINAND JAKOB SCHMIDT


Brandeis University
Library
TRUTH · EVEN · UNTO · ITS · INNERMOST · PARTS
אמת
From the Library of
LOUIS B. BOUDIN
given to
Brandeis University
by
Dr. Anna P. Boudin





Zur Wiedergeburt des Idealismus.

Philosophische Studien

von

Ferdinand Jakob Schmidt.



Leipzig
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung
1908.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Hans Delbrück

in herzlicher Verehrung
zugeeignet.



Vorwort.

Die hier gesammelten Studien sind mit Ausnahme der voranstehenden, die jetzt zuerst erscheint, vordem in den Preußischen Jahrbüchern veröffentlicht worden.

Sie sind samt und sonders erwachsen aus dem Kampfe für den Idealismus wider die Götzen dieser Zeit: den Psychologismus, den Historismus und den Positivismus. Auch wo an bestimmte Erscheinungen, ein Buch oder einen Aufsatz, angeknüpft wird, bilden diese nur den Ausgangspunkt für prinzipielle und wesenhafte Untersuchungen. Solche Spuren des äußeren Anlasses sind auch in der gegenwärtigen Ausgabe absichtlich nicht getilgt worden.

Bestimmt ist die vorliegende Sammlung vor allen Dingen für jene unsichtbare Gemeinde, aus der die geistige Wiedergeburt unseres Volkslebens hervorgehen wird. Möge sie hier eine freundliche Aufnahme finden!

Ostern 1907.

Ferd. Jak. Schmidt.



Studien:



Zur Wiedergeburt des Idealismus.

Wenn dereinst die Heldentaten unserer Väter in dem Gedächtnis der Menschheit verblaßt sein werden, und wenn es von den großen Gestalten unserer Geschichte nur noch eine dunkle Kunde geben wird, so wird doch eines von unvergänglicher Wirkung sein: die Schöpfung des deutschen Idealismus.

Es ist nicht unseres Volkes Art, sich des eigenen Verdienstes um den Kulturfortschritt des Menschengeschlechtes in anmaßlicher Überhebung zu rühmen. Wir wissen und erkennen es willig an, was wir selbst anderen Völkern zu danken haben, und wir werden es nicht vergessen, daß unsere Nation bei ihrem Eintritt in die abendländische Geistesentwicklung bereits eine hochentwickelte Kultur wie ein Gnadengeschenk des Weltgeistes empfangen hat. Wir sind uns ferner bewußt, daß wir das, was wir sind, nur durch die lebendige Wechselwirkung vor allem mit den romanischen Nationen geworden sind. Und darum betrachten wir es lediglich als unsere heilige Pflicht, das Eigenste, was wir auf Grund dieser unserer Entwicklung für die universelle Gesamtheit zu verwirklichen berufen sind, mit unverwüstlicher Energie und freudiger Schaffenslust herauszuarbeiten. Die konkrete Vergeistigung der Welt und des Lebens ist so die königliche Gabe, die unser Volkstum der ganzen Welt zu vermitteln bestimmt ist.

Die Wahrheit des Idealismus, daß der Geist die Welt gemacht hat und alles was darinnen ist, daß wir in ihm leben, weben und sind, ist zuerst von den Hellenen erkannt worden. Aber dieser Gedanke blieb hier noch bloßer Gedanke, und er hatte noch nicht die Kraft, die Natur und die natürlichen Lebensgemeinschaften in sich aufhebend zu verklären. Das wurde allgemein durchführbar erst in der Sphäre der religiösen Lebensanschauung, und zwar allein in der Religion, die da weiß, daß Gott Geist ist und daß wir ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten müssen. So wurde es die Bestimmung der christlichen Kirche, den ersten Schritt zu tun zur Verwirklichung des universellen Idealismus. Der unendliche Geist stellte sich hier einerseits subjektiv in der Glaubenserweckung als der zentrale Lebensgeist

dar, und er wurde anderseits zugleich die kirchlich-soziale Einheit der auf diesen Glauben gegründeten Geistesgemeinschaft. In dieser Anfangsgestalt des idealistischen Vergeistigungsprozesses ward zunächst das individuell-sinnliche Selbstbewußtsein als solches geistig verklärt, und ebenso erzeugte sich damit eine Christusgemeinschaft, in welcher die sinnliche Trennung des Einzelmenschen von der Gesamtmenschheit in der kirchlichen Gemeinschaft ideell aufgehoben wurde. Doch in dieser kirchlichen Form des Christentums ist der Geist dem gläubigen Individuum nur erst in einer der Welt abstrakt entgegengesetzten, supranaturalen Glaubensvorstellung gegenwärtig, und der Gläubige ist dadurch wohl seiner endlichen Sinnennatur und seiner natürlichen Lebensgemeinschaft enthoben, aber noch nicht in dieser selbst verklärt. Es bleibt dabei noch der äußere, endliche Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem gläubigen Individuum, wie zwischen der natürlichen und gläubigen Lebensgemeinschaft bestehen und es kommt so noch nicht zu einer wahrhaft geistigen Versöhnung, zu einer sich ineinander aufhebenden Einheit entzweiter Daseinsgebilde. Ist dies aber erst die vollkommene Religion, daß der Geist sich nicht bloß in dem inneren, subjektiven Menschen, sondern in dem ganzen Menschen und in der ganzen Welt, kurz in allem Nichtgeistigen verklärend verwirkliche, so kann auch die kirchlich-mittelalterliche nicht die vollendete Form der Religion sein, sondern sie muß sich, nachdem sie ihre weltgeschichtliche Aufgabe erfüllt hat, in einer höheren Gestalt aufheben. Diese prinzipielle Negierung der sichtbaren Kirche durch sich selbst ist das Werk des protestantischen Idealismus, und damit war endlich die Vorbedingung erfüllt, daß der Geist sich über seine kirchliche Vorstellungsgebundenheit hinaus denkend und dadurch erst allversöhnend in der natürlichen Welt zu vergegenwärtigen begann. Den Grundstein zu dieser denkenden Verwirklichung des allumfassenden Vergeistigungsprozesses hat die deutsche Geistesentwicklung in der Epoche von 1780—1830 gelegt, und erst mit dieser vollkommen freien Herausgestaltung des Idealismus hat unser Volkstum die Erfüllung seiner Universalbestimmung ergriffen. Der hellenische Idealismus ist noch ein solcher des reinen Begriffs an sich; der kirchliche hat zunächst dann nur die Gestalt der einseitig subjektiven Glaubensverwirklichung, und erst der vernunftgeistige ist wahrhaft freier Idealismus.

Als sich mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges die römische Universalkirche endgültig in eine Reihe von Partikularkirchen auflöste, zu denen jene seitdem selber gehört, da hatte auch die Kirche aufgehört, die Universalform des Geistes zu sein, und es war die Zeit erfüllt, wo die Bildung einer neuen,

vollkommneren Vergeistigungsform beginnen mußte. Damit hob eine neue Weltepoche an, und was diese nun fundamental von allen vorangehenden unterscheidet, ist der prinzipielle Umstand, daß es seitdem der denkende Geist des vernünftigen Selbstbewußtseins ist, der die allgemeine Führung der Lebensgestaltung übernommen hat. Es ist nicht mehr der unmittelbare Geistesinstinkt der Individuen und Nationen, auch nicht mehr der supranaturale Glaubensgeist der Kirche, der die Menschheitsbewegung ausschlaggebend bestimmt, sondern es ist der zur Freiheit gereifte Geist der Denkvernunft, der das Steuerruder am Fahrzeug des Lebens führt. Das charakteristische Kennzeichen dafür ist aber dies, daß nicht bloß die gebildete Minorität, sondern die gesamte Volksmasse bis zu dem einfachsten Tagelöhner hinunter von jenem Zuge ergriffen ist, und es sind gerade die untersten Stände, die heut am leidenschaftlichsten von dem Triebe beseelt sind, die natürlich-geschichtliche Lebensordnung in eine dem allgemeinen Vernunfttriebe entsprechende Form umzugestalten. Die Massen haben zu denken begonnen.

Die erste weltgeschichtliche Wirkung dieser neuen Geistesbewegung war die französische Revolution. Ihre idealistische Bedeutung läßt sich nicht besser charakterisieren als mit den Worten Hegels: „Der Gedanke, der Begriff des Rechts, machte sich mit einem Male geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basiert sein. Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie kreisen, war das noch nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der Nus, die Vernunft, die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“ Indessen gerade der schmähliche Ausgang dieser mit so überschwänglicher Begeisterung begrüßten Menschheitserhebung beweist, wie wenig man noch imstande war, das Werkzeug der denkenden Vernunft zu handhaben, durch das nun alles seine Form erhalten sollte. Was man so Denken, Verstand, Vernunft nannte, das war noch nicht jene universelle Geistesmacht, welche die Geschicke der Menschheit gedeihlich zu leiten vermocht hätte, sondern es war noch der endliche, abstrakt formalistische und individualistische

Rationalismus. Aber das ist nun das Bedeutsame, daß der deutsche Geist zu derselben Zeit, wo in Frankreich die Bastille erstürmt und die allgemeinen Menschenrechte proklamiert wurden, in stiller Zurückgezogenheit damit befaßt war, die dem empirischen und rationalen Psychologismus noch verborgene Methode des universellen Denkens zu verlebendigen. Das Licht des ewigen Logos, des „Wortes", des unendlichen Denkens, das schon dem Genius Luthers zu leuchten begonnen hatte, das er aber nur erst in der geschichtlich gebundenen Erscheinung des biblischen „Wortes" zu erschauen vermocht hatte, es strahlte hier seit den großen Tagen des Hellenentums zum ersten Male wieder unverhüllt und ungebrochen hervor, um jetzt erst die ganze Fülle seiner Kraft zu offenbaren. Das war denn freilich ein anderes Denken als das Knochengerippe der formalen Logik und als die Banalitäten der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, wie der psychologischen Induktion; es war vielmehr die methodische Besinnung auf die Selbstbestimmung der göttlichen Vernunft; eine Methode, die schon Aristoteles als das Denken des Denkens bezeichnet hatte. Der Kritizismus Kants, dann die Wissenschaftslehre Fichtes und die Identitätslehre Schellings und endlich die spekulative Logik Hegels bezeichnen die bewunderungswürdigen Fortschritte, hinter jenes Geheimnis des absolut sich selbst bestimmenden Geistes zu kommen. Der allschöpferische Logos hatte angefangen, sich dem menschlichen Denken zu erschließen.

Wie es eine niedere und höhere Mathematik gibt, so gibt es seitdem eine niedere und höhere Philosophie. Die formale Logik, dann die empirische und rationale Psychologie, wie die dogmatische Metaphysik, kurz der ganze Empirismus, Psychologismus und Rationalismus gehören insgesamt in das niedere Gebiet, weil sie es noch ausschließlich mit endlichen Bestimmungen, Reflexionen und Begriffen zu tun haben, selbst wenn sie metaphysische Probleme behandeln. Gegenüber diesen abgedroschenen Schuldisziplinen entwickelte sich nun in jener Epoche die Methode des höheren, unendlichen Denkens. Und sie ist vielleicht dadurch am verständlichsten gekennzeichnet, daß diese Begriffsentwicklung in jeder einzelnen ihrer Entwicklungsbestimmungen stets auf die absolute Totalität alles Möglichen und Wirklichen bezogen bleibt, so daß es weder im Himmel noch auf Erden etwas geben kann, was von diesem Denken nicht beständig mitbegriffen wäre. Diese höhere Methode des Totalitätsdenkens ist das Grundproblem des wahren Idealismus.

Man kann nun mit gutem Grunde in Frage stellen, ob es in dem Fortgange von Kant bis zu Hegel bereits gelungen sei, jene Methode als Ganzes einwandsfrei herauszubilden. Aber das kann man nicht verneinen, daß die fundamentale Angelegenheit

durch jene Denker zum wenigsten schon in sichere Bahnen gelenkt ist, die es nun weiter auszubauen gilt. Das will aber besagen, daß hier endlich eine sichere Grundlage geschaffen ist, um die reine Selbstbestimmung des göttlichen Logos oder das allumfassende Denken der unendlichen Vernunft im menschlichen Denken begreifbar zu machen. Denn, wenn das absolute Denken nicht wie das psychologische die endlichen, begrenzten, vergänglichen Zustände und Vorgänge zum Gegenstand hat, sondern wenn es in jedem seiner Schritte darauf bedacht ist, die unendliche Totalität in sich zu begreifen, so ist dieses Denken allerdings und notwendig mit dem göttlichen in versöhnter Einheit, weil das Sichselberdenken Gottes Totalitätsdenken ist. Daß es aber zugleich mit dieser Einheit dennoch einen prinzipiellen Gegensatz zwischen der göttlichen und menschlichen Vernunft gibt, betrifft die Erscheinung der individuellen Differenzierung der Menschheit, nicht jedoch das absolute Denken an sich. In diesem vollzieht sich vielmehr die wahre und vollkommenste Einheit des Menschen mit Gott; so vollkommen, wie sie dem an eine bestimmte geschichtliche Vorstellung gehaltenen Glauben niemals so ganz möglich ist, und daher ist das unendliche Denken zugleich der Grundprozeß der höchsten Religiosität, der Religion des Gedankens. Nicht die Religiosität des geschichtlich gebundenen Glaubens, sondern des denkenden Glaubens ist die vollendete Gestalt der geistigen Religion.

Was also zunächst den Charakter des klassischen deutschen Idealismus bestimmt, ist die unter dem Einfluß des hellenischen Geistes sich vollziehende Entdeckung des Totalitätsdenkens. Erst damit war die wahre Natur des Geistes theoretisch erkannt, oder zum wenigsten war doch das Problem so gestellt, daß seine sichere Lösung dadurch in zuverlässiger Weise vorbereitet war. Diese Tat war von epochemachender Bedeutung. Denn nun erst wurde es völlig klar, worauf es letzthin ankommt, wenn das moderne Weltalter von der Tendenz ergriffen ist, das Denken zur ausschlaggebenden Instanz der gesamten Kulturentwicklung zu machen. Es war klar, daß das endliche, psychologische, rationalistische Denken nicht diejenige Geistestätigkeit ist, welche die allgemeine Vergeistigung der Natur und des Lebens ermöglicht. Es war klar, daß der sich in der Natur und der Geschichte, in der Religion und der Sittlichkeit verwirklichende Geist unendlicher Geist sei, und daß er daher in seiner freischöpferischen Kraft auch nur von einem unendlichen Denken, einem Totalitätsdenken, begriffen werden könne. Und es war endlich klar, daß weder vom Boden des Empirismus, noch von dem des Rationalismus aus, wie das achtzehnte Jahrhundert gewähnt hatte, die vernünftige Umgestaltung der Religion, der Sittlichkeit und der

Politik möglich sei. Ein Unternehmen wie die französische Revolution, von der Tendenz des abstrakten Rationalismus geleitet, mußte sich daher in seinen Konsequenzen schließlich selbst zerstören, weil das Unendliche stets alles Endliche und so auch die endliche Vernünftigkeit, wenn sie sich ihm selbständig entgegenzusetzen strebt, in die Vernichtung stürzt. Sollte die offenbarte Religion zur Vernunftreligion, der Zwangsstaat zu einem Freiheitsstaat, das Recht der natürlichen Machtverhältnisse zu einem vernünftigen Rechte ausgestaltet werden, so konnte das Werkzeug dafür nimmermehr das Denken der endlichen Vernunft, sondern nur dasjenige der unendlichen Vernunft sein. Die methodische Begründung des Totalitätsdenkens ist die geniale Leistung des klassischen Idealismus.

Und heut? Heut ist das große Geisteserbe unserer Väter verkümmert, verhöhnt, vergessen. Denn schon im zweiten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts sinkt die Philosophie Schritt vor Schritt wieder in die niedere, elementare Sphäre hinab und quält sich seitdem auch wieder in den alten, endlichen Gegensätzen der empirischen Psychologie und der dogmatischen Metaphysik herum. Die Folge davon ist die außerordentliche Verflachung der Geisteswissenschaften, wenn anders eine auf die empirische Verständigkeit gegründete Forschung überhaupt noch so genannt werden kann. Der Kardinalirrtum der geisteswissenschaftlichen Bestrebungen des neunzehnten Jahrhunderts ist der Aberglaube, daß die empirische Psychologie strenge Wissenschaft zu begründen vermöge.

Diese Grenzüberschreitung der Psychologie, dieser ihr Versuch, sich zum Eckstein der Theologie, der Jurisprudenz, der Historie zu machen, wird durch den Namen Psychologismus oder Psychosophistik bezeichnet. Die empirische Psychologie an sich ist eine lediglich beschreibende Disziplin und kann nie etwas anderes werden; als solche ist sie nützlich und von propädeutischem Werte. Als dann aber diese Beschreibung ausgedehnt wurde auf den Zusammenhang der psychologischen mit den physikalischen und physiologischen Erscheinungen, erwachte alsbald das Bestreben, auch die Psychologie auf Grund mathematisch bestimmbarer Messungen zu einer exakten Wissenschaft zu machen. Dieses Unternehmen ist trotz der emsigsten Anstrengungen gescheitert und mußte scheitern, weil es von vornherein auf einem Denkfehler beruhte. Denn der Gegenstand dieser Disziplin sind die individuell-psychischen Funktionen, und der Charakter des Individuellen ist gerade die sinnliche Beschränkung und so der Widerspruch gegen das „exakt“ Allgemeine. Das Individuelle ist der äußerste Gegenpol des Allgemeinen und darum der Wissenschaft schlechterdings nicht zugänglich, weil diese es

gerade mit dem Allgemeinen und Notwendigen zu tun hat. Was sich feststellen läßt, sind nur allgemeine Grenzbestimmungen des Individuellen überhaupt gegenüber allem Nichtindividuellen; damit ist aber nur gesagt, inwiefern das Individuelle von seinem Gegenteil abhängig ist, nicht wie es an sich selbst ist. Wie es dann innerhalb dieser Grenzsphäre an sich selbst ist, das kann nur von Fall zu Fall beschrieben und bestimmt werden. Dies zeigt sich auch noch von anderer Seite. Die empirische Psychologie geht von den Sinnesempfindungen als den Grundelementen aller Erkenntnis aus. Hierbei tritt derselbe Fehler zutage. Was als Sinnesempfindung ausgezeichnet wird, ist kein Grundelement, denn es wird darin nur die bestimmte Art der Abhängigkeit von Anderem ausgedrückt, nicht aber ein Elementares an sich. Das Elementare ist gar nicht Gegenstand psychologischer Beobachtung; was ihr Gegenstand ist, das ist lediglich der Inbegriff der Abhängigkeitsbestimmungen von Anderem und als solches kein Selbständiges, kein Grundelement. Sofern daher diese Psychologie mehr sein will als nur eine Beschreibung der individuellen Abhängigkeitsbestimmungen und -verhältnisse, geht sie sogleich bei ihrem ersten Schritte von einer irreführenden Voraussetzung aus. Der Anspruch der empirischen Psychologie, Grundinstanz der Geisteswissenschaften sein zu wollen, ist Psychosophistik.

Als Gegenwirkung seiner eigenen Beschränktheit zeitigt aber der Psychologismus beständig wieder eine dogmatische Metaphysik. Dadurch, daß der Sensualismus einseitig dem Rationalismus gegenübergestellt wird, erhebt sich auch dieser wieder ebenso einseitig gegen jenen. Geht jener fälschlich von den in jeder Weise abhängigen Sinnesempfindungen als selbständigen Grundelementen aus, so ebenso der Rationalismus von einer abstraktallgemeinen Verstandesbestimmung, bei der die Abhängigkeit davon, wovon sie abstrahiert ist, nicht zugleich mitgedacht wird. Hier wird nur in anderer Sphäre derselbe Fehler begangen, daß eine einseitige und darum unselbständige Allgemeinbestimmtheit zur Totalitätsbedingung gemacht wird, — sei es nun die Welt als Wille und Vorstellung, oder das reine Sein oder das Unbewußte oder gar das Ich des Übermenschen. Es hat nichts genützt, daß Kant dieser dogmatischen Metaphysik für immer den Boden entzogen hat, und es hat auch nichts geholfen, daß Fichte und Hegel die allein wahre Methode des Totalitätsdenkens angebahnt haben. Die natürliche Folge davon war, daß auch die kirchlich-mittelalterliche Metaphysik wieder kühn ihr Haupt zu erheben wagte, und man muß zugeben, daß ihr Dogmatismus von allen noch der bedeutendste ist, weil er uns eine wirkliche Kultur und zwar nicht bloß die des Mittelalters, sondern auch die des Altertums vermittelt. Zu einer gänzlich neuen Erscheinung

aber hat es die Metaphysik nur in dem sozialdemokratischen Dogmatismus gebracht. Der ökonomische Materialismus ist das metaphysische Komplement des Psychologismus.

Dieser Zusammenhang zwischen dem psychologistischen und dem ökonomisch-materialistischen Dogmatismus bringt zugleich die Erklärung, wie es kommen konnte, daß die deutsche Philosophie von der Höhe ihres universellen Idealismus zunächst einmal wieder in die Tiefe des sinnlichen, endlichen Denkens hinabsinken konnte. Das Entscheidende dabei ist dies, daß sich die denkende Totalitätsentwicklung des deutschen Geistes bis zum Jahre 1830 wesentlich theoretisch verhielt. Von da ab erhält aber das Denken unseres Volkstums eine zunehmend praktische, aktive, konkrete Richtung. Und dieses praktische Denken erfaßt sich im Widerspruch zu dem theoretischen Idealismus zuerst äußerlich in dem endlichen Gegensatz des praktischen Materialismus. Das ist aber der sinnliche, physiologische, ökonomische Materialismus, und der Träger dieser Bewegung ist das sinnliche Individuum mit seinen sinnlichen Trieben und Bedürfnissen. So kommt es, daß die individuell-psychischen Lebensfunktionen der Gegenstand des einseitig vorherrschenden Interesses werden, intellektuell im physiologischen Psychologismus und praktisch im ökonomischen Materialismus. Der falsche Dogmatismus aber, von dem diese beiden komplementären Erscheinungen beherrscht sind, ist die unwissenschaftliche und unphilosophische Annahme, daß die psychophysischen Funktionen des natürlichen, sinnlichen Individuums die elementaren Einheiten aller Erkenntnis und Praxis seien. Die Grundwahrheit des deutschen Idealismus, daß der wahre Mensch der konkret geistige Mensch ist, und daß er dies nur ist, sofern er sich zwar sinnlich bestimmt fühlt, diese endliche, sinnliche Bestimmung als solche aber zugleich wieder vergeistigend, verunendlichend aufhebt, diese Einsicht ist in der psychologistischen Forschung wie in dem praktischen Proletarismus tatsächlich wieder verloren gegangen.

Der neue, fruchtbare Gedanke, welcher der seit 1830 etwa einsetzenden Bewegung zugrunde liegt, ist der, daß das universelle Denken des modernen Lebens allerdings nicht einseitig bei der theoretischen Spekulation bestehen bleiben könne, sondern daß es das universell praktische Moment zugleich in sich begreifen müsse. Seitdem handelt es sich, idealistisch gesehen, nunmehr darum, auch die gesamte menschliche Tätigkeit zu vergeistigen, d. h. ihr ebenfalls eine dem Totalitätsdenken entsprechende Totalitätsrichtung zu geben. Vor diesem Problem stand Karl Marx, der geistige Führer der Sozialdemokratie, und er hat es gründlich verkannt, weil er es nur halb erkannt hat. Im Gegensatz zu den vorangehenden Wirtschafts- und Lebenstheorien hatte er mit

voller Schärfe durchschaut, daß die gegenständliche Wirklichkeit nicht nur unter der abstrakten Form des Objektes, sondern wesentlich als Objektivierung subjektiver, menschlicher Tätigkeit gefaßt werden müsse. Und ebenso richtig hat er eingesehen, daß diese Objektivierungsfunktion des menschlichen Subjektes nicht bloß erkenntnistheoretisch, sondern auch praktisch geltend gemacht werden müsse. Aber den Begriff dieser Tätigkeit selbst hat er geradezu barbarisch und unheilvoll mißverstanden, weil er ihn nicht in seiner Totalität, sondern nur völlig ungeistig, sinnlich, psychologisch zu bestimmen wußte. Denn es ist nicht nur eine einfache, sondern eine potenzierte Beschränkung und Verirrung, die hierbei zutage tritt, insofern bei dem Begriff der Tätigkeit erst einmal von der theoretischen Tätigkeit abstrahiert wird, dann innerhalb der praktischen auch noch von der allgemein-sittlichen, bis so schließlich nur die platt sinnliche Tätigkeit übrig bleibt; und diese dürftigste, gedankenloseste, brutalste Abstraktion wird darauf zur Grundpotenz der ganzen materialistischen Geschichtstheorie gemacht. So sagt Marx schon im Jahre 1845: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschliche, sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde — aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt. — Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eines Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage." Hier ist ganz richtig angedeutet, daß der deutsche Idealismus bis dahin wesentlich nur theoretischer Idealismus war; wenn er aber als solcher die Wahrheit für sich hatte und nur der praktischen Verwirklichung noch entbehrte, so wäre eben der richtige Schluß der gewesen, daß er dann zum universellen Idealismus, der das theoretische und praktische Moment zugleich in sich befaßt, ausgestaltet werden müsse, während Marx den falschen Schluß zieht, daß er durch seinen endlichen, beschränkten Gegensatz, durch den praktischen — Materialismus ersetzt werden müsse. Der geistwidrige Materialismus ist von allen Lebensformen der reaktionärste und rückständigste.

Daß nun die marxistische Theorie gleichwohl in der sozialdemokratischen Massenbewegung eine hervorragend praktische

Bedeutung hat gewinnen können, verdankt sie positiv nicht ihrem eigenen Gehalte, sondern wesentlich ihrem großen Gegner, dem Kapitalismus. Von ihm ist sie als das negative Komplement gezeugt, genährt, geleitet. Der Kapitalismus ist trotz aller verwerflichen und verrohenden Begleiterscheinungen dennoch praktisch die erste große Verwirklichung des modernen Weltgeistes. Nur darf man nicht, um dies innerlich zu durchschauen, die sekundäre Folgeerscheinung der stetig fortschreitenden Anhäufung des Kapitalsbesitzes in den Händen einer bestimmten Klasse als das Wesentliche daran betrachten, sondern vielmehr den durch den Geist des Kapitalismus erzeugten Übergang von der endlichen zur unendlichen Güterproduktion. War die handwerksmäßige Herstellung der Güter bis zum definitiven Ende des Mittelalters lediglich auf die Befriedigung der individuellen Bedürfnisse berechnet, so wird sie unter dem Einfluß des modernen Geistes immer mehr unabhängig davon und wird im Großbetriebe prinzipiell von der Tendenz beherrscht, kein Naturprodukt unbenutzt zu lassen, um es den Zwecken der gesamten Menschheit dienstbar zu machen. Was aber hat das dem philosophischen Denken zu besagen? — Nicht mehr und nicht weniger, als daß hier ein Entwicklungsprozeß von der eminentesten Bedeutung seinen Anfang genommen hat: der Prozeß der jetzt erst in Angriff genommenen Vergeistigung der Natur! Die Wahrheit, die die Philosophie prophetisch zu verkünden hatte, wird hier Wirklichkeit, nämlich daß die Natur als die Objektivierung des unendlichen Geistes nicht dazu bestimmt ist, starres Objekt zu bleiben, sondern in ihrer Totalität die Zweckbestimmung des menschlichen Geistes zu empfangen und dadurch selbst in den unendlichen Zusammenhang des geistigen Lebens aufgenommen zu werden. Der Begriff, dessen erste, noch unvollkommene Erscheinungsform der Kapitalismus ist, ist die Verwirklichung der Naturvergeistigung durch den universell denkenden Willen.

Aber die Verwirklichung dieser Idee steht noch in den Anfängen ihrer Entwicklung; sie hat sich zunächst in den natürlich-endlichen Lebensordnungen der vorangehenden Epoche mühsam zu verwirklichen begonnen und hat hierbei alle die Härten annehmen müssen, die heut so laut gegen sie sprechen. Dadurch, daß sich diese Entwicklung aus der überkommenen Besitz- und Produktionsordnung herausbilden mußte, ist der unnatürliche Zustand gezeitigt worden, daß mit der Verunendlichung der Gütererzeugung nicht auch eine entsprechende Güterverwertung Hand in Hand gegangen ist. Dadurch sind als natürliche Gegenwirkung diejenigen Bewegungen hervorgerufen worden, die schließlich zur politischen Organisation des Proletariats in der Sozialdemokratie geführt haben. Aber die Theorie, auf der diese proletarische

Organisation erbaut ist, krankt an derselben Einseitigkeit wie die Grundtendenz des Kapitalismus, nur im entgegengesetzten Sinne. Proletarismus und Kapitalismus sind Gegenprodukte eines halbseitigen Vergeistigungsprozesses der Natur, der im Widerspruch mit sich selbst noch durch individuell sinnliche Triebe und noch nicht aus der Totalität des geistigen, denkenden Willens bestimmt ist.

Der Kapitalismus ist zwar seinem Prinzip nach die Verunendlichung der Güterproduktion, aber nicht ist dabei zugleich auch der Zweck ein unendlicher, geistiger, sondern dieser ist noch endlicher, sinnlicher, ungeistiger Natur, nämlich die kontinuierliche Vermehrung des privaten Vermögens. Prinzip und Zweck stehen hier noch im ungelösten Widerspruch miteinander; jenes ist geistig, dieser ist ungeistig; das Prinzip ist sittlich-totalistisch, der Zweck sinnlich-egoistisch. Gerade umgekehrt ist aber im Proletarismus der Zweck der Gütererzeugung zwar ein unendlicher, insofern die der Arbeit entsprechende Verteilung der Güter auf die Totalität der arbeitenden Menschheit gerichtet ist; dagegen ist das Betätigungsprinzip oder die Gütererzeugung selber wieder endlich und zwar lediglich mit Rücksicht auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse bestimmt, nicht mit Rücksicht auf die zweckmäßige Vergeistigung der Sinnennatur überhaupt. Ist das sinnliche Bedürfnis der Menschheit zufriedengestellt, so ist nach proletarischer Auffassung die Tätigkeit auf dieses Maß einzuschränken, und die Naturvergeistigung wird wieder in die endlichen Grenzen des bloßen Bedürfnisses zurückgedrängt. Damit wäre dann die Erhebung der menschlichen Tätigkeit aus der endlichen Gebundenheit zur unendlichen Vergeistigung, wie sie im kapitalistischen Produktionsprozeß sich nur eben durchzusetzen begonnen hat, wieder zunichte gemacht, falls der Proletarismus seinem Prinzip den entscheidenden Sieg zu erringen vermöchte. Der ökonomische Materialismus wird in seinen Konsequenzen zur brutalsten Reaktion gegen die fortschreitende Befreiung der Menschheit aus dem Geiste und im Geist.

Zwar das leugnet auch dieser praktische Materialismus nicht, daß es geistige Funktionen der menschlichen Gesellschaft gibt und daß dies die höheren sind, wohl aber behauptet er, sich auf den Psychologismus stützend, daß die Sinnlichkeit und somit auch die sinnliche Tätigkeit der schöpferische Urgrund aller geistigen Gebilde sei. Nicht nur Sitte, Recht und Politik, sondern auch Kunst, Religion und Philosophie werden so als ein Produkt der aus den ökonomischen Verhältnissen sich ableitenden Lebensanschauungen ausgegeben und die sinnliche Tätigkeit wird zum Maßstab aller anderen Tätigkeit, auch der des schöpferischen Genius, gemacht. Seiner eigenen Tendenz nach geht daher der

Proletarismus auf eine Versinnlichung oder Verendlichung aller Lebenstätigkeit aus, und das ist die Rückkehr zur Knechtschaft und Barbarei. Der Zug des Unendlichen dagegen, von dem er sich selbst noch mit fortgerissen fühlt, ist nicht dem eigenen Wesen innewohnend, sondern lediglich eine von dem Geist des Kapitalismus abhängige Gegeninstanz, die auch ihrerseits mit der erstrebten Vernichtung dieser Produktionsform durch den Proletarismus wieder verschwände. Denn nur solange es eine unendliche Güterproduktion gibt, hat die entsprechende Güterverwertung einen Sinn; wird jene aber wieder beseitigt, so hat auch diese keine Bedeutung mehr, und der siegreiche Proletarismus hätte damit den Ast abgesägt, auf dem er selber sitzt. Daß das nicht ernsthaft und ausdrücklich beabsichtigt ist, das ist selbstverständlich. Es liegt aber in der Konsequenz der materialistischen Theorie, und so ist diese dem Psychologismus entspringende Theorie der Quell aller gegenwärtigen Verwirrung. Denn selbst unfähig, den durch den Kulturfortschritt erzeugten Lebensgegensatz aufzulösen, hat ihn jene Bewegung erst ihrerseits auf ein Gebiet hinübergespielt, wo er tatsächlich unlösbar wird. Es war der Fundamentalirrtum des neunzehnten Jahrhunderts, daß der durch den Geist der modernen Lebenstätigkeit gezeitigte Gegensatz sophistisch auf jenen Widerspruch von Kapitalismus und Proletarismus zugespitzt wurde, der den Kern der Wahrheit doch nicht trifft. Karl Marx hatte ganz richtig erkannt, daß die Ergänzung der reinen Erkenntniskritik durch die „praktisch-kritische Tätigkeit“ das Hauptproblem des gegenwärtigen Lebens sei. Anstatt aber den Begriff dieser praktisch-kritischen Tätigkeit nun auch wirklich aus dem Begriff der Totalität der menschlichen Tätigkeit zu bestimmen und die notwendige Umgestaltung der einzelnen Tätigkeitsarten daraus abzuleiten, wird er von dem denkwidrigen Fanatismus ergriffen, den materiellen Besitz d. h. die Nichttätigkeit zum Ausgangspunkt der praktischen Kritik zu nehmen. Der falsche Ansatz, die Kritik der unendlichen Tätigkeitsentwicklung historisch aus dem Begriff des Kapitals zu deduzieren, anstatt umgekehrt vorzugehen, ist die Ursache der sinnverwirrenden Verkehrtheit, die moderne Lebenspraxis in den schiefen Gegensatz von Kapitalismus und Sozialismus einzuspannen.

Diese allmählich immer mehr zum Bewußtsein kommende Einsicht, daß die gegenwärtige Vernunftwidrigkeit weder dem Kapitalismus an sich, noch dem Sozialismus an sich zuzuschreiben sei, sondern ihrer falschen Entgegensetzung als solchen, ist schon die Wirkung des aufleuchtenden Wiedererwachens und der geistigen Wiedergeburt des Idealismus. Denn wie die Kraft dieses universellen Idealismus ehedem rein theoretisch zum Bewußt-

sein gebracht hat, daß das Denken nicht aus dem Nichtdenkenden oder dem Sein an sich, der Geist nicht aus dem Nichtgeistigen oder der Materie abgeleitet werden könne, so erzeugt sie nunmehr die praktische Erkenntnis, daß die unendliche Tätigkeit nicht aus einer historischen Kritik der Nichttätigkeit oder des materiellen Besitzes, kurz des Kapitalismus, zureichend bestimmt zu werden vermag. Vielmehr erweist sich gerade das Umgekehrte als wahr, daß das Sein nur als das sich selbst negierende Denken, die Materie nur als der sich selbst negierende Geist, und der materielle Besitz nicht als die Ursache, sondern als das Produkt der sich selbst negierenden praktischen Tätigkeit gefaßt werden müsse, — freilich nicht, um bei diesem Gegensatze stehen zu bleiben, sondern ihn in der Einheit der vergeistigten Totalität aufzuheben. Eigentum ist nicht Diebstahl, sondern das notwendige Produkt der Objektivierung d. h. der Negierung der subjektiven Tätigkeit und enthält die ebenso notwendige Bestimmung, als solches wiederum Mittel der unendlichen oder der auf die Totalitätszwecke gerichteten Tätigkeit zu werden. Alle wahrhaft menschliche Tätigkeit ist unendliche Tätigkeit, das ist der Grundgedanke des Idealismus in der Sphäre der Praxis.

Wir übersehen damit erst die Entwicklungslinie der modernen Menschheitsbewegung. Diese Entwicklung hat mit derjenigen des mittelalterlichen Christentums das gemein, daß sie an sich zwar geistig ist und also letzthin durch das Denken bestimmt wird. Während aber die mittelalterliche Weltepoche diese Geistigkeit des Lebens noch außer und neben dem natürlichen Leben in einer besonderen Universalform, nämlich in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft, zu verwirklichen suchte, ist es dagegen die konkrete Tendenz der modernen Welt, den sich frei erfassenden Geist in den natürlichen Formen des Lebens selbst zu vergegenwärtigen. Es ist das konkrete Denken, das sich in der geistigen Umwandlung der bloß natürlich gewordenen Gesellschaftsformen zu bewähren beginnt, was der modernen Entwicklung das charakteristische Gepräge gibt. Demnach kommt hier alles darauf an, wie dieses Denken selber ist. Der erste Abschnitt der Neuzeit von 1648 bis 1789 ist noch ganz von dem endlichen, rationalistischen Denken beherrscht, und das Ergebnis der französischen Revolution ist der Beweis dafür, daß dieses Denken noch nicht das Zentralorgan des schöpferischen Kulturgeistes ist. Das ist erst das unendliche, auf die Totalität des Begreifens gerichtete Denken, wie es in der klassischen deutschen Philosophie von 1780—1830 zunächst rein methodisch, rein entwicklungstheoretisch zu begründen gesucht wird. So aber wird hier nur erst die eine Seite, die erkennende Seite des unendlichen Denkens erfaßt, und es fehlt

noch die Verunendlichung des praktischen Denkens. Dieser Mangel ist es nun, der sich in der nach 1830 beginnenden Epoche auf allen Gebieten des tätigen Lebens bemerkbar macht und die methodische Erneuerung der praktischen Lebensgestaltung in den Vordergrund des allgemeinen Interesses stellt. Es drängt sich ganz unwillkürlich allüberall der Widerspruch auf zwischen dem von der endlichen Praxis sich bereits losringenden Tätigkeitstriebe und den noch nicht von den Formen der endlichen Lebensgestaltung befreiten Funktionen des Rechtes, des Staates und der Gesellschaft. Damit ist ein neues Unendlichkeitsproblem in den Horizont des Lebens getreten: das praktische Problem der universellen Vergesellschaftung.

Der Weltgeist hat abermals einen Schritt vorwärts getan. Er ist sich des bewußt geworden, daß das Denken des Denkens nicht bloß nach seiner theoretischen, sondern auch nach seiner praktischen Seite hin methodisch erfaßt werden müsse, und nicht bloß zum Zweck der wahren Erkenntnis der physischen und geschichtlichen Objektivität, sondern wesentlich zum Zweck ihrer denkenden Umgestaltung. Wohl liegt in unserer klassischen Philosophie der Gedanke ausgesprochen, daß das wahre Denken zugleich denkender Wille sei. Aber dieser Wille wird doch auch nur erst theoretisch geltend gemacht, als die Erkenntnis, daß alles, was ist, vernünftig ist. Diese Vernünftigkeit des wahrhaft Seienden ist aber nur die abstrakte, allgemeine, substanzielle Vernünftigkeit; sie ist dagegen noch nicht die freie, praktische und in der praktischen Freiheit konkret gewordene Vernünftigkeit. Darum tönt denn auch diese Philosophie noch in dem beseligenden Gedanken von dem theoretischen Schauen des Unendlichen aus, noch nicht zugleich in dem seiner konkret praktischen Verwirklichung. Diese theoretische Einseitigkeit ist auch der Grund, weshalb sich die Kulturbewegung bei ihrem Übergang zu der praktischen Verwirklichung der Vernünftigkeit von dem Idealismus überhaupt abgestoßen fühlte und zunächst dem sinnlichen, physiologischen Materialismus wieder in die Arme fiel, weil sie diesem leichter eine praktisch-gesellschaftliche Richtung zu geben vermochte. Indessen nicht der Idealismus an sich schließt die praktisch-kritische Tätigkeit aus, sondern nur seine theoretische Vereinseitigung. Wie es einen theoretischen und praktischen Materialismus gibt, so gibt es auch einen theoretischen und praktischen Idealismus. Der praktische Materialismus ist endlich, sinnlich, unfrei; der praktische Idealismus ist die unendliche, geistige, freie Vergesellschaftung. Das materiell Sinnliche bleibt auf sich als ein Endliches bezogen; das ideell Geistige umfaßt das Unendliche und Endliche zugleich. Das Ideelle ist daher das wahrhaft Konkrete,

das Materielle dagegen ist das bloß Sinnliche, das ungeistig Abstrakte. Nur der Idealismus kann die menschliche Gesellschaft ihren natürlichen, geschichtlich gewordenen Schranken befreien; der Materialismus vermag nur immer wieder neue sinnliche Schranken aufzurichten. Der wahre Idealismus ist nicht der einseitige geistige Gegensatz des Materialismus, sondern er ist ein Idealismus, der den Materialismus zugleich als notwendiges Bestimmungsmoment in sich begreift, und nur darum, weil er diesen seinen Gegensatz zugleich in sich schließt, ist er die Wahrheit, die vollkommene Wahrheit. Der praktische Prozeß der vernünftigen Vergesellschaftung, der über den Proletarismus hinaus auf die ganze Menschheit bezogen wird, kann sich daher nur im Geiste des Idealismus verwirklichen. Nicht die Läuterung der theoretischen Erkenntnis, sondern die Praxis des sittlichen Lebens hat daher in unseren Tagen den Keim zur Wiedergeburt des Idealismus erzeugt.

Durch die praktische Verlebendigung des allgemein menschlichen Gesellschaftsbewußtseins wird erst durchsichtig, welches das Ziel des modernen Weltgeistes ist. Das Unendliche, der nünftige Geist, von dem sich das Leben der Menschheit heut ergriffen weiß, kann sich nicht außer und über den natürlichen Gemeinschaftsformen, der Familie, dem Staat, der Gesellschaft, konkret verwirklichen, denn so würde er dieser natürlichen Welt abstrakt einseitig gegenüberstehen bleiben und jene Sphäre von sich ausschließen, so daß er dadurch gerade aufhörte, vollendete Totalität, wahrer Geist zu sein. Aber ebensowenig kann er in diesen natürlichen, endlichen Formen erstarren. Der großartige Versuch, das Leben im Geiste außer und über der Welt rein für sich zu konstituieren, ist in der Stiftung und Entwicklung der Kirche mit bewunderungswürdiger Energie gemacht worden. Aber wie sich die Kirche an sich selber der Verbindungen mit dem natürlichen Leben doch niemals hat völlig entschlagen können, so ist es ihr auch anderseits niemals ganz gelungen, die bloße Natürlichkeit jener weltlichen Lebensgemeinschaft geistig aufzuheben. Mit dem Begriff der Kirche ist der unlösbare Widerspruch verknüpft, daß sich der religiöse Geist in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft doch nur eine abstrakt einseitige Gestalt gibt und durch das Verharren darin selbst ungeistig wird. Die sichtbare Kirche ist und bleibt eine endliche Gemeinschaft neben anderen, die sich nur dadurch von den natürlichen Gemeinschaften der Familie und des Staates unterscheidet, daß diese noch Erzeugnisse des naturgestaltenden Geistes sind, während sie selbst eine Vernatürlichung des supranaturalen Geistes ist. Das Unendliche aber verwirklicht sich nicht in einer besonderen Form des Endlichen, sondern in der Totalität des Endlichen selbst,

und zwar so, daß es das Endliche daran wieder aufhebt. Nun ist diejenige Form, die den Inbegriff des endlichen Lebens in einer bestimmten Einheit zusammenfaßt, der natürliche Staat. Aber auch der einzelne Staat ist selber noch ein beschränktes Gebilde, und in dieser Gestalt zeigt sich seine Geistigkeit nur durch die allgemeine Tendenz, seine Herrschaft über alle anderen Staaten auszudehnen und einen Universalstaat herzustellen. Aber abgesehen davon, daß dies immer nur in begrenzter Sphäre, wie z. B. im römischen Weltreich, erreicht werden kann, liegt auch hierin der Widerspruch, daß ein endliches, bestimmtes, begrenztes Gebilde nicht die Form für das Universelle und Unendliche abzugeben vermag. Die Freiheit Roms vernichtete die Freiheit der übrigen Nationen und verfehlte dadurch gerade den universellen Geisteszweck. Staat und Kirche an sich erweisen sich daher beide als unfähig, den Geist der Freiheit in einer universellen Vergesellschaftung der Menschheit praktisch zu verwirklichen. Das Altertum endet mit dem Ergebnis, daß der Staat dazu nicht beschaffen ist, und das Mittelalter erbringt den Beweis, daß auch die Kirche jenes Ziel nicht zu erreichen vermag. Darin liegt zugleich, daß das universelle Problem der Gesellschaft weder durch äußere Machtmittel, noch durch das Mittel der Glaubensgestaltung zu lösen ist, und erst das moderne Weltalter hat begonnen, sich das Instrument dazu in der lebendigen Erfassung des universellen Denkens zu bilden. Die Verwirklichung der Idee der Gesellschaft auf der natürlichen Grundlage des Staates ist das Problem des praktischen Idealismus.

Unsere Väter haben sich nicht vorzeitig und mit unzureichenden Mitteln an der Lösung dieses neuen Weltproblems versucht. Sie sind deshalb lange für unpraktische Leute angesehen worden, und Hans der Träumer galt als das Urbild unseres Volkstums. Heut aber zeigt sich, wieviel wertvoller es war, sich nicht geistig unvorbereitet auf eine Umgestaltung der Grundlagen des Lebens zu stürzen, weil das nur einen Zustand der permanenten Revolution herbeiführt. Daß wir aber vor diesem vorschnellen Eifer bewahrt worden sind, das ist schon die Wirkung der idealistischen Vertiefung, die unserem Volke durch den Geist des Protestantismus eingepflanzt worden ist, — durch jene Grundeinsicht, daß die Wahrheit der Religion, wie des Lebens überhaupt sich nur verwirklicht in der Kraft des unendlichen Denkens, des Logos, des ewigen „Wortes". Im Zeitalter unserer klassischen Philosophie hat sich dieses Denken dann frei gemacht von seiner geschichtlich-kirchlichen Gebundenheit, und so ist denn dadurch erst das universelle Werkzeug zubereitet worden, mit welchem das ideelle Gebilde einer universellen Vergesellschaftung des Menschen allein praktisch ausführbar ist. Nachdem aber die

Bewältigung jener theoretischen Aufgabe in die richtigen Wege gelenkt war, hat sich alsbald auch der gesunde Sinn unseres Volkes darauf besonnen, daß die Wahrheit des Idealismus nicht um ihrer bloßen Theorie willen da ist, sondern zum Zweck ihrer konkreten Verlebendigung. Nun war die Zeit gekommen, in welcher die universell-praktischen Tendenzen des Lebens in der Gesamtheit des Volkes wachgerufen werden konnten. Und dies ist dann zunächst durch die äußerst einseitige und prinzipiell falsche Entgegensetzung von Theorie und Praxis, von Idealismus und Materialismus zutage getreten. An sich wesenlos, hat dieser praktische Materialismus gleichwohl eine nicht zu unterschätzende geschichtliche Bedeutung, insofern dem Idealismus dadurch zum Bewußtsein gebracht wurde, daß er in seiner eigenen Entwicklung noch das praktisch-materialistische Gesellschaftsmoment nicht in Anschlag gebracht habe. Je weniger der ideel-doktrinäre Geist der gebildeten Volksschichten geneigt war, dieses Moment in sich aufzunehmen, desto drohender erwies sich der revolutionäre Materialismus, und erst dadurch wurde jener endlich veranlaßt, sich nicht mehr ausschließend dagegen zu verhalten. Die erste große Wirkung dieser praktischen Aufrüttelung des Idealismus war das erwachende Pflichtgefühl der öffentlichen, staatlichen Fürsorge für die Leiden der unteren Volksklassen. Die soziale Gesetzgebung ist das erste bedeutsame Zeichen der Wiedergeburt des Idealismus auf dem Boden der Praxis.

Wie wesenlos der proletarische Materialismus an sich ist, hat sich eben darin gezeigt, daß er dieses soziale Werk nur indirekt veranlaßt hat, daß die Ausführung selbst aber gegen ihn durchgesetzt worden ist. Indessen durch diese bloß praktische Zurückdrängung in die rein negative Sphäre ist die Einseitigkeit des revolutionären Materialismus noch nicht aufgehoben. Als solcher vermag er immer noch eine wenigstens indirekt-praktische Bedeutung zu behaupten. Denn, solange der soziale Idealismus noch lediglich unter dem Zwange empirischer Motive handelt, lassen sich auch Fälle denken, in denen eine indirekte Veranlassung erforderlich wird. Diese letzte und festeste Position des Proletarismus wird daher erst zusammensinken, wenn der Idealismus die gesellschaftliche Praxis nicht bloß von Fall zu Fall, sondern prinzipiell in sich aufgenommen hat. Denn dann liegt das notwendige Gestaltungsmotiv dazu in ihm selbst, und dann erst wird jeder äußere, indirekte Antrieb völlig überflüssig. Der revolutionäre Materialismus endet als eine geschichtliche Episode, sobald der Idealismus sich selbst als die denkende Verwirklichung der universellen Vergesellschaftung begreift.

Die Idee der Gesellschaft ist an sich zwar eine praktische Idee; aber wenn sie nicht bloß als eine Sache der zufälligen Er-

fahrung zur Erscheinung kommen soll, sondern wenn sie als allgemeingültig und notwendig, als der wahre Kern der praktischen Lebensanschauung zu erfassen ist, so muß sie unumgänglich zuletzt doch theoretisch begründet werden. Diese Verbindung von Theorie und Praxis, auf die es hier ankommt, ist aber nicht die reine Theorie des abstrakten, sondern die angewandte Theorie des konkreten Idealismus. Es kommt darauf an, das denkende Selbstbewußtsein zum Träger der unverrückbaren Überzeugung zu machen, daß der nur wahrer Mensch sei, der ein Repräsentant der Totalität der Menschheit ist, und daß er das nur wird durch die sittliche Arbeit aller für alle. Das Problem der Gesellschaft ist also keineswegs ein spezifisch wirtschaftliches, materielles Problem, sondern es handelt sich hierbei vielmehr um eine allgemeinmenschliche, sittliche Fundamentalidee, die in der Funktion des wirtschaftlichen Lebens nur ihre materiell-sinnliche Erscheinung hat. Im direkten Gegensatz zu der proletarischen Theorie tritt damit zutage, daß die wirtschaftliche Betätigung nur insofern, als sie ihre entscheidenden Motive in jener Idee hat, selber erst universell vergeistigt wird. Die Wiedererneuerung des Idealismus kann daher nicht bloß auf der empirisch-praktischen Stufe der sozialen Gesetzgebung stehen bleiben, sondern ihr eigenes Wesen drängt nunmehr zu dem weiteren Schritt, die Idee der universell-sittlichen Vergesellschaftung als die konkrete Betätigung des unendlichen Denkens zum lebendigen Zentralorgan der gesamten Lebensanschauung zu machen. Es ist also das Leben selbst, das sich endlich aus den Fesseln des materiell-sinnlichen Psychologismus befreit und uns zur methodischen Wiederaufnahme des unendlichen Totalitätsdenkens treibt, um sich durch dieses Denken nunmehr die wahrhaft konkrete Universalform der geistig vereinten Menschheit zu erzeugen. Der Gedanke der universell-sittlichen Vergesellschaftung ist der Schöpfer einer neuen Welt- und Lebensanschauung, und erst hierin vollendet sich die Wiedergeburt des Idealismus.

Das höchste Ziel des Menschen und zugleich sein wahrer Begriff ist die Freiheit der universellen Selbstbestimmung. Denn nur dadurch erhebt er sich über die Schranken seiner sinnlichen, psychischen, individuellen Endlichkeit zur Totalität des Lebens. Die Freiheit der bloß individuellen Selbstbestimmung, auch die des Übermenschen, ist noch endlich, endliche Willkür, und erst die universell-gesellschaftliche Selbstbestimmung ist wahre Freiheit. Wer sie nicht hat, kriecht noch wie ein armseliger Wurm an dem Boden herum; doch in wem sie zum Leben erwacht ist, der steht mit festen, markigen Knochen auf der wohlbegründeten, dauernden Erde und berührt zugleich mit dem Scheitel die Sterne.

Der Geistestrieb der unendlichen Freiheit macht den Menschen erst zum wahren Menschen. Er ist es, der den Staat und die Kirche hervorgebracht hat, und dadurch ist die irrige Meinung geweckt worden, als ob diese an sich schon Universalformen des Lebens wären. Das sind sie beide nicht; wohl aber sind sie wesentliche Mittel, jene Universalform dauernd verwirklichen zu helfen. Denn weder der staatliche Mensch, noch der kirchliche ist der universelle Mensch, sondern erst derjenige, der durch seine denkende Religiosität seiner öffentlichen Tätigkeit eine sich auf die Totalität der menschlichen Zwecke erstreckende Richtung gibt. Das Produkt dieser unendlich-sittlichen Tätigkeit des staatlichen Menschen ist die universelle Vereinigung der Menschheit durch die gesellschaftliche Arbeit. Sind Kunst und Wissenschaft an sich schon solche universellen Arbeiten, so wird durch die sittliche Vergesellschaftung nunmehr die Tätigkeit jedes Menschen, die höchste wie die niedrigste, direkt oder indirekt in den Dienst der gesamten Menschheit gestellt. In diesem Bewußtsein, daß ich für alle arbeite, wie alle für mich arbeiten, wird schließlich die Scheidewand wieder aufgehoben, die das Individuum vom Individuum solange getrennt hat. Der Einzelne durchbricht dadurch wieder die starren Schranken seiner individuellen Absonderung von der Totalität des Menschengeschlechtes; er wird wieder eins mit allen, und nicht nur mit denjenigen, die seine unmittelbaren Zeitgenossen sind, sondern auch mit allen, die vor ihm gelebt haben und nach ihm leben werden, so daß dadurch das Leben auch über die zeitlichen und räumlichen Grenzen des sinnlichen Daseins erhoben wird. Denn durch die Arbeit aller für alle wird der Einzelne zugleich Glied und Repräsentant der menschlichen Gesellschaft, und so durchdringt die Ewigkeit den Strom der Zeitlichkeit. Wenn jeder dem Zwecke aller dient, so erfüllt die Allheit damit auch den Zweck des Einzelnen; — er wird in seiner Weise, was alle sind, und alle werden in ihrer Weise, was er ist. So erhebt sich der Mensch erst durch die universelle Vergesellschaftung zur Totalität, und er wird damit erst frei von der sinnlichen Beschränktheit seines natürlichen Daseins. Nun zwingt ihn kein fremder Wille mehr, denn der Wille aller ist zugleich sein Wille; nun ist er nicht mehr der Knecht seiner eigenen sinnlichen Triebe, denn nur die Glückseligkeit aller ist seine Glückseligkeit, und nun erst wird er ein Herr der Natur, insofern sie durch die Arbeit aller für alle jetzt erst in ihrem ganzen Umfange den Zwecken der Gesamtheit dienstbar gemacht und also vergeistigt wird. Der bloß individuelle Mensch, auch der Übermensch, bleibt immer ein Sklave; — ein Sklave der Natur, ein Sklave der anderen, ein Sklave zum mindesten seiner eigenen Begrenztheit. Frei ist nur der geistige Mensch, der durch die Idee der sitt-

lichen Vergesellschaftung zugleich sich und alle zur Totalität erhebt. Die Gesellschaft ist die Verwirklichung der Freiheit.

So gefaßt ist aber die Freiheit nur die praktische Seite des universellen Denkens; — desjenigen Denkens, das die Gegensätze der Idealität und der Materialität, der Natur und des Geistes, des Seins und des Erkennens, der Individualität und der Totalität als die Faktoren seiner inneren Selbstunterscheidung aus sich heraus setzt, um sie in einer höheren Einheit wieder aufzuheben. Der ganze Weltprozeß ist nichts anderes als diese Selbstbegrenzung des einen, unendlichen Denkens in der physischen Besonderung und der psychischen Individualisierung und sodann die Wiederbefreiung von dieser Beschränkung im Einzelgeiste durch seine Erhebung zur Totalität. Dieses Denken aber ist der allein wahre Idealismus. Er ist die Wahrheit, weil er allein die universellen Gegensätze zu erfassen und zu umfassen vermag, so daß nichts außerhalb seiner Sphäre liegen kann, und er ist Idealismus, weil nur das Denken diese Gegensätze in sich zu begreifen vermag, auch denjenigen seiner selbst oder das Nichtdenkende. Das ist der Idealismus, den unsere klassiche Philosophie von seiner abstrakt theoretischen Seite her erkennbar gemacht hatte. Nun aber ist der Weltgeist dazu übergegangen, ihn von der praktischen Seite her durchzusetzen durch die Verwirklichung der Freiheit in der Idee der sittlichen Vergesellschaftung. Heut sieht sich die Menschheit dazu getrieben, die universellen Gegensätze des Lebens zu versöhnen durch ihre Vereinigung in dem Begriff der gesellschaftlichen Arbeit und in einer dementsprechenden Umgestaltung des Rechts, der Politik und der Wirtschaftsordnung. Ist daher die Aufhebung der universellen Gegensätze überhaupt die Sache des Denkens, so ist derjenige zwischen der Individualität und der menschlichen Totalität die Sache des praktischen Denkens oder des denkenden Willens. Und so drängt denn gegenwärtig die Praxis des Lebens selber zur Wiederaufnahme jenes Idealismus, weil er allein fähig ist, den Begriff der universellen Vergesellschaftung gegenüber allen unheilvollen Verwirrungen zum Bewußtsein zu bringen. Die Philosophie hat heut keine dringendere Aufgabe zu erfüllen, als den Begriff der Gesellschaft, den Begriff des Reiches der Freiheit, im universellen Denken zu begründen, und diese aus dem Leben selbst entspringende Forderung ist notwendig zugleich die Wiedergeburt des Idealismus.

Kapitalismus und Protestantismus.

Daß der Geist des Kapitalismus allen Lebensmächten heut sein Gepräge aufgedrückt hat, wird auch derjenige nicht in Abrede stellen, dem diese Kulturerscheinung fast wie eine erneute Vertreibung aus dem Paradiese vorkommt. Das Charakteristische an dieser modernen Menschheitsbewegung ist der Umstand, daß dadurch eine neue Lebensmacht neben den bisherigen Gemeinschaftsfunktionen des Staates, des Rechts und der Kirche sich objektive Gestalt zu verschaffen begonnen hat: die unbeschränkte und unpersönliche Güterproduktion.

An der Umgestaltung der handwerksmäßigen Ökonomie in die kapitalistische Erwerbswirtschaft ist diese neu erwachte Triebkraft des Menschengeistes zuerst äußerlich wahrnehmbar in die Erscheinung getreten, und es mußte daher zunächst einmal die Aufgabe entstehen, dieses neue wirtschaftliche Phänomen gegenüber den übrigen substanziellen Lebensphänomenen der Politik, der Religion und der Ethik selbständig abzugrenzen und die Eigenart seiner spezifischen Entwicklung aufzudecken. Das Verdienst, dieses Problem derart gestellt und den Anstoß zu einer wissenschaftlichen Lösung gelegt zu haben, gebührt bekanntlich Karl Marx. Denn, was die fortschreitende Forschung gegen die von ihm fixierten Einzelergebnisse auch immer geltend zu machen hat, so bleibt diesem energischen Denker doch das Verdienst, die eigentümliche Natur der kapitalistischen Wirtschaftsform dadurch erst endgültig zum Bewußtsein gebracht zu haben, daß er den Begriff der ökonomischen Entwicklung von aller Verschlingung mit der politischen und religiösen Moralistik absonderte und seine empirische Bewegungsform geschichtlich feststellte. Marx bezeichnete dieses Verfahren, das selbstverständlich nicht völlig unvorbereitet von ihm eingeschlagen worden ist, als die „materialistische Geschichtsmethode“, und man muß zugestehen, daß diese Art der Geschichtsbetrachtung der wirtschaftlichen Untersuchung innerhalb der Grenzen angemessen ist, in denen dieses Gebiet ganz abstrakt für sich aufgefaßt wird. Eben dies ist aber zuvörderst nötig, um erst einmal das empirische Phänomen der Wirtschaftsentwicklung in seiner von den übrigen

Lebensbeziehungen abgelöst betrachteten Eigennatur kennen zu lernen. Aber diese selbe Methode, deren Anwendung auf das Wirtschaftsgebiet innerhalb seiner ganz streng bestimmten Grenzen von so erfolgreicher Bedeutung ist, wird zu einem wahren Rattenkönig von Verwirrungen, wenn sie der auf die Totalität der menschlichen Entwicklung gerichteten Geschichtsforschung willkürlich und blindlings aufgedrungen wird. Die allein wahre Methode der universalen Geschichtsbetrachtung ist vielmehr der Begriff des Menschen, wie er zugleich ihr Objekt ist. Und zwar ist er ihr Objekt, sofern der konkrete Begriff des Menschen von ihr in der Mannigfaltigkeit der Individuen und ihrer wechselseitigen Beziehungen unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen Entfaltung des allgemeinmenschlichen Wesens einheitlich erfaßt wird; ihre Methode aber ist er, weil der Mensch als Mensch konkreter Geist ist, so daß jene seine empirische Entwicklung in der Form der Zeit und der individuellen Vermannigfaltigung nur unter dem Gesichtspunkt der fortschreitenden Selbstbestimmung der Einheit und Totalität des Geistes zureichend begriffen werden kann. Eben deswegen kann schon die nationalökonomische Forschung mit der materialistischen Geschichtsmethode allein die ihr gestellte Aufgabe keineswegs bewältigen; denn sie hat das Phänomen der gesellschaftlichen Produktion der materiellen Güter nicht bloß in seiner abstrakt abgegrenzten Entwicklung zu bestimmen, sondern es muß außerdem diese gesellschaftliche Lebensfunktion, wie jede andere auch, im Zusammenhang mit der Totalität des Lebens nach ihrer konkreten Beziehung erkennbar gemacht werden. Dazu aber reicht die marxistische Abstraktionsmethode nicht mehr aus; dazu bedarf es der geistigen Totalitätsmethode.

In der Tat gewahren wir denn auch, wie die wissenschaftliche Nationalökonomie heut mit der Lösung dieses umfassenderen Problems beschäftigt ist. Denn das eben ist das Neue auf diesem Felde, daß man sich nicht mehr mit der bloßen Ermittlung der für die Wirtschaftsgeschichte in Frage kommenden Tatsachen und ihrer kausalen Verknüpfung zu begnügen vermag, sondern daß man sich durch die gründlichere Erforschung des Gegenstandes selbst veranlaßt sieht, nunmehr die weitere Frage nach dem „Geist des Kapitalismus“ aufzuwerfen. Und dabei stellt sich nun heraus, daß die Verabsolutierung der Wirtschaftsfunktion im wirtschaftlichen Kapitalismus nur das spezifisch Neue dieser jüngsten Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes ist, daß dieser selbe Geist aber ebenso auf die übrigen Gemeinschaftsfunktionen des Lebens, so auf die Kirche, den Staat, das Recht usw. seinen umgestaltenden Einfluß ausgeübt hat. Diese geistige, nun wieder auf die Totalität des Lebens gerichtete Bewegung ist

freilich erst im Entstehen begriffen, aber es kann schon jetzt nicht mehr zweifelhaft sein, daß damit eine neue spekulative Epoche der wissenschaftlichen Forschung ihren Anfang genommen hat. Worum es sich aber in diesem anhebenden Erkenntnisprozeß handelt, ist dies, daß die alte, lange zurückgedämmte Wahrheit in festerer Gestalt und gründlicherer Form sich wieder allgemeine Geltung verschafft, jene Wahrheit, daß der Fortschritt der Menschheitsgeschichte von Ideen und nicht von den sinnlichen Instanzen der Lebensgemeinschaft bestimmt wird. Die entgegengesetzten Methoden des Positivismus und Psychologismus, des ökonomischen Materialismus und histeriologischen Kollektivismus, die jene sinnlichen Instanzen der Reihe nach als die Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis proklamiert haben, erweisen sich abermals wieder als trügerisch. Denn die empirischen Wissenschaften selber gelangen, wie jetzt die Nationalökonomie, zu der Einsicht, daß die Wurzel aller Kulturentwicklung in dem sich fortschreitend verwirklichenden Wesen des Menschen, d. h. in der Selbstbestimmung des konkreten Geistes liegt. Eben das ist es auch, was die lichtvollen Denker von jeher unter „Idee" verstanden haben, nämlich: die Einheit der sich in der Mannigfaltigkeit der Individuen verwirklichenden Selbstbestimmung des Geistes.

Daß sich nun aber die Nationalökonomie über die gründliche und möglichst lückenlose Tatsachenforschung der Wirtschaftsentwicklung hinaus gedrängt sieht, die Entstehung der Wirtschaftsfunktion aus der Einheitsfunktion der Lebenstotalität zu bestimmen, dafür verweise ich gerade auf einen Forscher, der seinen empirischen Standpunkt mit allem Nachdruck geltend macht und fast ängstlich den Verdacht abzuwehren sucht, als ob ihm die Sammlung des Tatsachenmaterials nicht die alles beherrschende Hauptsache sei. Es ist W. Sombart, der in seinem umfassend angelegten Werk „Der moderne Kapitalismus" erklärt: „Tatsachen, Tatsachen, Tatsachen mußt du bringen: Diese Mahnung hat mir bei Abfassung dieses Buches immerfort im Ohre geklungen." Aber gerade in diesem Werk wird unumwunden dargetan, daß auch die vollständigste Tatsachensammlung zur Feststellung des Wesens der sozialen Theorie nicht ausreiche, sondern daß zur Lösung dieses Problems von der Tatsache selber auf das Wesen ihres lebendigen Urhebers zurückgegangen werden müsse. So sagt Sombart (I, XVIII): „Das erste, was mir der Betonung wert erscheint, ist dieses: daß wir uns niemals verleiten lassen sollten, als letzte Ursachen, auf die wir soziales Geschehen zurückführen wollen, etwas anderes anzusehen als die Motivation lebendiger Menschen. — Wollten wir irgend welche (äußere) Verursachung menschlicher Seelenvorgänge als

tiefere Ursache sozialer Erscheinungen ansprechen (was sicher im Bereich der Möglichkeit liegt), etwa eine bestimmte technische Erfindung, so würden wir zu einem unbegrenzten Regressus gezwungen werden. Auch von diesem Übelstande abgesehen, stießen wir bei unserem Bestreben, eine lückenlose Kausalkette herzustellen, sobald wir auf die das menschliche Seelenleben erst bestimmenden Faktoren zurückgehen wollten, stets auf die noch unüberbrückte Kluft der psychologischen Verursachung, die eine andere als die mechanische Kausalität ist. — Es empfiehlt sich daher, für die Erklärung der sozialen Erscheinungswelt als primär wirkende Ursachen oder treibende Kräfte menschliches Handeln bezw. die Motive oder Zweckreihen, unter denen es erfolgt, anzusehen." Liegt nun das Prinzip der materialistischen Geschichtsmethode in dem Satz, daß die ökonomischen Verhältnisse die Gesamttätigkeit des Menschen bestimmen, so ersieht man aus den angeführten Gedanken Sombarts, daß damit trotz der Forderung eifrigster Tatsachenforschung jenes Verfahren von Grund aus geändert ist. Das wird dann erst recht deutlich, wenn (2, 4) gesagt wird: „Wir sollten uns doch endlich daran gewöhnen, nur diese — die lebendigen Menschen — als treibende Kräfte in allem sozialen Geschehen anzusprechen; richtiger ihre Zwecksetzungen, ihre Wollungen. Alles andere — Technik, Bevölkerungsbewegung, Rechtsordnung — haben wir entweder in das Verhältnis der Wirkung jener treibenden Kräfte oder in dasjenige der objektiven Bedingung ihrer Wirksamkeit zu setzen." Das Bedeutsame hieran ist, daß die marxistische Geschichtsmethode auf diese Weise sich gerade vom Boden der ökonomischen Tatsachenforschung aus als unzureichend erweist, und wenn der philosophische Leser an Sombarts „modernem Kapitalismus" etwas zu bedauern hat, so ist es der Umstand, daß in diesem Werk jenen wahrhaft „treibenden Kräften" nicht weiter nachgespürt ist, falls sich der Verfasser dies nicht für einen späteren Band vorbehalten hat.

Gegen diese Aufstellungen Sombarts könnte nun eingewandt werden, daß sie in dieser Form nur erst subjektive Behauptungen des Verfassers und als solche noch nicht geeignet wären, die positivistische Geschichtsmethode wankend zu machen. Dieser systematische Nachweis ergibt sich jedoch aus einer ausgezeichneten Abhandlung, die Max Weber in dem Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (Bd. XX u. XXI) unter dem Titel: „Die protestantische Ethik und der ‚Geist' des Kapitalismus" veröffentlicht hat. In dieser Arbeit geht der Verfasser nunmehr tatsächlich den „treibenden Kräften" nach, welche die geistigen Motive für die kapitalistische Erwerbswirtschaft enthalten, und es ist ihm durch eine außerordentlich gründliche

Untersuchung gelungen, einen wesentlichen Faktor der den Kapitalismus bestimmenden Idee mit überzeugender Gewißheit aufzudecken. Nicht mehr und nicht weniger hat sich aber dabei herausgestellt, als das gewiß überraschende Ergebnis, das in dem Satz zum Ausdruck kommt: „Ein konstitutiver Bestandteil des kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee ist geboren aus dem Geist der christlichen Askese.“ Zum Verständnis dieses Satzes muß nur noch hinzugefügt werden, daß unter „Berufsidee“ hier die erst aus dem religiösen Bewußtsein des Protestantismus abgeleitete Pflicht zu verstehen ist, die der Einzelne der bürgerlichen Gemeinschaft gegenüber zu erfüllen hat, und unter „christlicher Askese“ der aus dem Calvinismus stammende Heiligkeitstrieb des Puritanismus in seinen mannigfachen Erscheinungsformen. Der Geist des Kapitalismus ist danach gezeugt aus der Idee des Protestantismus und zwar aus der spezifischen Gestaltungsform, welche diese Idee unter dem Einfluß des reformierten Rationalismus empfangen hat.

Dieser Nachweis muß in den gläubigen Kreisen des Protestantismus zunächst wie ein lähmender Donnerschlag wirken, und wenn diese Darlegungen Webers gleichwohl als zwingend erachtet werden müssen, so kann in dem Herzen derer, die noch von echt protestantischer Gesinnung beseelt sind, dadurch nur die Empfindung wachgerufen werden, daß nicht die genuine Idee des reformatorischen Glaubens, sondern ein wesentlich anders gearteter Nebenschößling mitgewirkt haben muß zur Erzeugung jenes materialistischen Typus des individualistischen Kapitalistentums, wie er uns heut vor Augen steht. Wo aber liegt der Keim zu dieser Abart? In der kapitalistischen Güterproduktion als solcher nicht, denn es wird uns ja gezeigt, daß diese ihre innere Veranlassung im „Geist“ des Kapitalismus hat, und daß dieser wiederum entsprungen ist aus der puritanischen Askese. Demnach muß von Anfang an der puritanische Protestantismus mit dem Widerspruch in die Welt gekommen sein, daß er einerseits weltgeschichtlich notwendig und anderseits doch eine Verkümmerung der reformatorischen Glaubensidee war, wie sie in Luther zum Ausdruck gekommen ist. Denn wie die puritanische Religiosität an sich auch immer gewertet werden mag, so wird doch nun erwiesen, daß aus ihr der kapitalistische Berufsgeist und aus diesem der moderne Berufsmensch hervorgegangen ist, der auch wieder seinen eigenen Willen, die Richtung seines tätigen Lebens von der äußeren, objektiven Macht der materiellen Gütererzeugung direkt oder indirekt bestimmt sieht. Damit aber ist das Gnadengeschenk der „Freiheit eines Christenmenschen“, auf das uns Luther, seligen Glaubens voll, verwiesen hat, wieder preisge-

geben, und wir sind nicht mehr in der Liebe Gottes freie Diener unseres Nächsten, sondern wir sind Knechte jener grausamen Tyrannis der materiellen Gütervermehrung geworden. Von dem Ergebnis seiner Untersuchung tief bekümmert, schließt daher Weber seine Abhandlung mit den resignierenden Worten: „Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, — wir müssen es sein. Denn indem die Askese aus den Mönchszellen heraus in das Berufsleben übertragen wurde und die innerweltliche Sittlichkeit zu beherrschen begann, half sie jenen mächtigen Kosmos der modernen, an technischen und ökonomischen Voraussetzungen mechanisch-maschineller Produktion gebundenen Wirtschaftsordnung erbauen, der heute den Lebensstil aller einzelnen, die in dies Triebleben hineingeboren werden — nicht nur der direkt ökonomisch Erwerbstätigen — mit überwältigendem Zwange bestimmt und vielleicht bestimmen wird, bis der letzte Zentner fossilen Brennstoffs verglüht ist. Nur wie „ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte", sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter, um die Schulter seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußeren Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen, wie niemals zuvor in der Geschichte. Heute ist ihr Geist — ob endgültig, wer weiß es — aus diesem Gehäuse entwichen. — Auf dem Gebiete seiner höchsten Entfesselung, in den Vereinigten Staaten, neigt das seines metaphysischen Sinnes entkleidete Erwerbsleben heute dazu, sich mit reinen agonalen Leidenschaften zu assozieren, die ihm nicht selten geradezu den Charakter des Sports aufprägen. Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse wohnen wird, und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber — wenn keins von beiden — „chinesische" Versteinerung, durch eine Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen verbrämt. Dann allerdings könnte für die „letzten Menschen" dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: „Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz, dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben."

Wäre dies nun in der Tat das letzte Wort der universalen Wirkung des Protestantismus, wäre seine Idee erschöpft mit der Erzeugung des Berufsmenschen als eines Fachmenschen ohne Geist, eines Genußmenschen ohne Herz, dann freilich wäre diese ganze Bewegung nicht mehr als eine weltgeschichtliche Episode und noch dazu eine solche mit sehr häßlichem Abschluß. Aber

so steht die Sache, Gott sei Dank, nicht. Denn hinter und über dem reformierten Rationalismus erhebt sich erst die tiefere und umfassendere Idee des ursprünglichen Protestantismus, wie sie nicht nur religiös in dem Geist Luthers, sondern auch künstlerisch in dem Geist Bachs, Schillers und Goethes und philosophisch in dem Kants, Fichtes und Hegels ans Licht der Welt getreten ist. Diese Idee ist noch ungemünztes Gold, aber wenn nicht alles täuscht, dann hat nunmehr die Stunde geschlagen, wo wir beginnen müssen, diesen Barren feste Prägung zu geben. Gerade das Ergebnis der Weberschen Untersuchung fordert dazu auf, die heilbringende Macht dieses spekulativen, antirationalistischen und antipositivistischen Protestantismus in der kernhaften Natur seines Geistes wieder sichtbar zu machen. Es ist dies jener spekulative Geist unserer Väter, von dem Adolf Harnack gesagt hat: „Wenn er sich die Geschichte angeeignet hat, wenn er zunächst lauschend und lernend den ganzen Reichtum geschichtlicher Wirklichkeit und individueller Eigenart in sich aufgenommen hat, dann wird er, das steht außer jedem Zweifel, mit sieben Geistern zurückkehren, und es werden keine Teufel sein, sondern starke, lichte Geister." — Und nun kommt der Anstoß dazu, diesen Idealismus wieder von Grund aus zu verlebendigen, gerade von einer Seite, von der man es am wenigsten hätte erwarten sollen: von einer empirischen Wissenschaft. Denn indem die nationalökonomische Forschung das Menetekel dieser empirisch-rationalistischen Epoche mit Flammenschrift an die Wand zeichnet, ist in die Bewußtmachung und Begründung dieses dekadenten Zustandes schon der entgegengesetzte Trieb mit eingeschlossen, die gefahrdrohende Einseitigkeit dieser positivistischen Lebenstendenz aufzuheben und zwar aufzuheben in der Verlebendigung der Totalitätsidee, als deren einseitiges Moment jene Tendenz zunächst Wirklichkeit erlangt hat. Und so soll nun hier einmal gegenüber der Einseitigkeit des reformierten Rationalismus die spekulative Idee des Protestantismus sichtbar gemacht werden.

Die Untersuchung Webers geht von der oft bemerkten und auch von Katholiken viel erörterten Tatsache aus, welche den vorwiegend protestantischen Charakter des Kapitalbesitzes und Unternehmertums sowohl, wie der oberen gelernten Schichten der Arbeiterschaft und namentlich des höheren technisch oder kaufmännisch vorgebildeten Personals der modernen Unternehmungen betrifft.*) In seiner gegenwärtigen Erscheinungsform ist aber

---

*) Im engen Zusammenhange damit steht der Umstand, daß die katholische Bevölkerung an der Ausbreitung der oberen gebildeteren Volksschicht mit einem geringeren Prozentsatz beteiligt ist, als die Nichtkatholiken. Für diese Tatsache ist in einem von

der Kapitalismus diejenige Wirtschaftsart, in welcher der unbegrenzte Gelderwerb auch über die gewohnheitsmäßige Bedürfnisbefriedigung der Individuen hinaus und demnach unabhängig von ihnen als die Berufspflicht des Individuums gilt. Und da nun der Erwerb des Geldes um seiner selbst willen zum allgemeinen Maßstab der Berufserfüllung eines jeden gemacht worden ist, so ist der Kapitalismus auf diese Weise die entscheidende Macht geworden, die ihren Einfluß nicht bloß auf die Unternehmer ausübt, sondern ebenso auf deren Angestellte und Arbeiter und indirekt auf alle Berufskreise überhaupt. In der Tat ist die kapitalistische Erwerbswirtschaft auch erst zur vollen Blüte gelangt, seitdem ihr „Geist" alle Kreise und nicht etwa bloß die der Unternehmer erfüllt hat; insbesondere mußte erst eine spezifische Arbeiterschaft herangezogen sein, deren Erwerbstrieb selbst über die bloß gewohnheitsmäßige Bedarfsdeckung hinausgeht, und anderseits mußten auch die übrigen Kreise von dem Zuge zum Kapitalserwerb ergriffen sein, ehe diese Wirtschaftsform die Staats- und Rechtsordnung ihren Bedürfnissen entsprechend umzugestalten vermochte. Daraus ersieht man, daß die gegenwärtig am meisten in die Augen fallende Erscheinung, wonach einzelne Großkapitalisten fast im Golde ersticken, nicht gerade notwendig zur Sache gehört, und daß man sich daher hüten muß, diesen Punkt als die entscheidende Wesensbestimmung der kapitalistischen Wirtschaftsform überhaupt geltend zu machen. Kurz, die kapitalistische Produktionsweise als solche ist unabhängig davon, ob sie von Privatunternehmern oder von der Totalität der Gesellschaft betrieben wird. In der einen oder anderen Form aber muß sie in den Gang gebracht werden, und geschichtlich ist sie zunächst in der Gestalt von Privatunternehmungen verwirklicht worden. Ist nun die Frage nach dem Geist des Kapitalismus nichts anderes als die Frage, welcher neue Menschheitstypus die kapitalistische Erwerbswirtschaft erzeugt und zur bestimmenden Lebensmacht erhoben hat, so ist sie historisch damit gelöst, wenn gezeigt wird, wie dieser Typus sich empirisch bisher entwickelt hat; philosophisch aber erst dann, wenn die konstituierende Idee dieser noch keineswegs abgeschlossenen Typusbildung ihrer ganzen Bedeutung nach zum Bewußtsein gebracht wird.

Das gegenwärtige Gepräge des kapitalistischen Menschen ist nun dies, daß der unbegrenzte Gelderwerb nicht mehr als

---

Justinus gezeichneten Aufsatze, Novemberheft 1896 der Preußischen Jahrbücher, „Die Ehelosigkeit der katholischen Priester" in durchaus überzeugender Weise der Grund geltend gemacht worden, daß der Teil der niederen Bevölkerung, der in den geistlichen Stand des Katholizismus eintritt, wegen des Zölibates nicht wieder wie die protestantische Geistlichkeit den höheren Berufsständen Nachkommen zuzuführen vermag.

Mittel der Erfüllung menschlicher Berufspflicht, sondern schlechthin als Zweck gilt. Die Folge dieses Umschlages aber ist die gewesen, daß hierdurch der religiöse Ursprung des kapitalistischen Geistes unkenntlich geworden ist, eben weil an die Stelle der inneren Motivation die äußere, materialistische Zweckbestimmung getreten ist. Diese utilitaristische Wandlung hat sich etwa um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts vollzogen, und Weber zeigt durch den Abdruck einer von Franklin formulierten Anweisung geradezu urkundlich, wie das moderne Erwerbsstreben unter Abstreifung aller religiösen Begründung lediglich wegen des natürlichen Nutzens für das Individuum hier als Berufspflicht geltend gemacht wird. Nur zur Probe seien daraus die charakteristischen Sätze angeführt: „Bedenke, daß die Zeit Geld ist. — Bedenke, daß Kredit Geld ist. — Bedenke, daß Geld von einer zeugungskräftigen und fruchtbaren Natur ist. — Bedenke, daß nach dem Sprichwort ein guter Zahler der Herr von jedermanns Beutel ist. Wer dafür bekannt ist, pünktlich zur versprochenen Zeit zu zahlen, der kann zu jeder Zeit alles Geld entlehnen, was seine Freunde gerade nicht brauchen; — dies ist bisweilen von großem Nutzen. Neben Fleiß und Mäßigkeit trägt nichts so sehr dazu bei, einen jungen Mann in der Welt vorwärts zu bringen als Pünktlichkeit und Gerechtigkeit bei all seinen Geschäften; — außerdem zeigt dies, daß du ein Gedächtnis für deine Schulden hast, es läßt dich als einen ebenso sorgfältigen wie ehrlichen Mann erscheinen und das vermehrt deinen Kredit!" — Wird nun nachgeforscht, wie dieser kapitalistische Geschäftsgeist sich zuerst verwirklicht hat, so erfahren wir, daß diese Bewegung fast ausnahmslos von Zentren ausgegangen ist, in denen der Trieb puritanischer Glaubensbewährung innerhalb der reformierten Religionsgemeinschaften die ganze Lebensführung bestimmt hat. Auf diesen Zusammenhang hat schon Gothein in seiner Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes aufmerksam gemacht, wo (1, 679) gesagt wird: „Wer den Spuren kapitalistischer Entwicklung nachgeht, in welchem Lande Europas es auch sei, immer wird sich dieselbe Tatsache aufdrängen: die calvinistische Diaspora ist zugleich die Pflanzschule der Kapitalwirtschaft. Die Spanier drückten sie mit bitterer Resignation dahin aus: die Ketzerei befördert den Handelsgeist." Aber dieser Hinweis ist in weiteren Kreisen unbeachtet geblieben, bis nun Weber diesen inneren Zusammenhang zwischen dem reformierten Glaubensgeist und der Entstehung des kapitalistischen Geschäftsgeistes tatsächlich aufgedeckt hat.

In dieser äußerst sorgfältigen Untersuchung, deren Gang hier nur ganz kurz angedeutet werden kann, werden zwei Bewegungsmomente als die entscheidenden Triebkräfte herausge-

hoben: einmal der Nachdruck, mit dem die Pflicht bürgerlicher Berufserfüllung von dem religiös-sittlichen Standpunkt des gesamten Protestantismus aus gefordert worden ist, sodann die spezifische Ausprägung der Lehre von der vorherbestimmten Gnadenwahl, wie sie innerhalb der reformierten Glaubensgemeinschaften auf der Grundlage der Religionsauffassung Calvins ihre Ausbildung erhalten hat. — Indem daran erinnert wird, daß die religiös-sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens eine der folgeschwersten Leistungen der Reformation und speziell Luthers sei, wird in einer sehr dankenswerten sprachlichen Untersuchung gezeigt, daß nicht nur der Gedanke, sondern auch diese Anwendung des Wortes „Beruf" neu und nur den Sprachen der protestantischen Völker eigentümlich sei. Die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhalts, den die sittliche Selbstbetätigung überhaupt annehmen könne, sagt Weber: Dies sei es gewesen, was die Vorstellung von der religiösen Bedeutung der weltlichen Alltagsarbeit zur unvermeidlichen Folge hatte und den Berufsbegriff erzeugte. Es käme also in dem Begriffe „Beruf" jenes Zentraldogma aller protestantischen Denominationen zum Ausdruck, welches die katholische Unterscheidung der christlichen Sittlichkeitsgebote in „praecepta" und „consilia" verwirft und als das einzige Mittel Gott wohlgefällig zu leben, nicht eine Überbietung der innerweltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben, die dadurch eben sein „Beruf" werde.

Trotz alledem und alledem aber hat der lutherische Protestantismus eine neue objektive Lebensform nicht erzeugt. Er hat die christliche Idee der religiösen Vergeistigung nicht nur erweitert und vertieft, sondern prinzipiell verwirklicht, und er hat die substanzielle Sittlichkeit des Staats- und Rechtslebens von seinem religiösen Standpunkt aus gefestigt und mit neuer Kraft erfüllt, aber nicht hat er es bisher vermocht, neben dem Staat, dem Recht und der Kirche eine höhere Gemeinschaftsfunktion herauszugestalten, in der jene als Sonderfunktionen einer entwickelteren Lebenseinheit auch ihrerseits eine geistige Wiedergeburt zu erleben hätten. Die Idee, welche mit Luther in die Welt kam, ist zu mächtig, als daß sie die ganze Fülle ihres Lebensgeistes in einigen Generationen, ja selbst in einigen Jahrhunderten zu entfalten vermocht hätte. Es mußte erst langsam der Boden vorbereitet werden, damit diese Saat überhaupt hervorzukeimen imstande war; es mußten Übergänge und Vermittlungsformen geschaffen werden, damit durch solche Vorbereitungen die Kontinuität der Entwicklung gewahrt würde. Und nun zeigt es sich,

daß der reformierte Protestantismus als der Träger dieses äußeren Vermittlungsprozesses hervorgetreten ist.

Daß der Calvinismus und die von ihm abhängigen Richtungen diesen Übergang zu bewerkstelligen vermochten, liegt letzthin daran, weil sie den Zusammenhang mit dem mittelalterlichen Geist dadurch wahrten, daß sie noch auf dem Boden des religiösen Rationalismus stehen blieben, und weil sie anderseits mit dem lutherischen Protestantismus durch die Geltendmachung der religiösen Glaubenssubjektivität in Verbindung traten und sich dadurch über die Sphäre der mittelalterlichen Religiosität erhoben. Zum Ausdruck aber kommt dies darin, daß der reformierte Protestantismus noch an der rationalistischen Trennung zwischen Gott und dem Menschen oder mit anderen Worten an dem Dualismus zwischen dem absoluten Selbstbewußtsein und dem natürlichen einseitig festhält. Und daher ist auch der reformierte Glaube nicht wie bei Luther der Gnadenprozeß, in welchem der göttliche Geist mit dem menschlichen innerlich eins wird, sondern er ist nur eine die Richtung des menschlichen Selbstbewußtseins verändernde und mit der Gerechtigkeit Gottes in Übereinstimmung bringende Kraft, so daß nicht eine wirkliche und zunehmende Vereinigung mit Gott, sondern nur eine gehorsame Unterordnung des an sich menschlichen Willens unter den ebenso an sich bleibenden Willen Gottes dadurch erwirkt wird. Die Eigentümlichkeit dieses verstandesmäßigen, rationalistischen Verfahrens zeigt sich also darin, daß von ihm überall feste absolute Unterschiede, so zwischen göttlichem und menschlichem Wesen, zwischen Leib und Seele, zwischen Geist und Natur, einseitig festgehalten werden, während in Luther bereits die tiefere, spekulative Einsicht aufgegangen war, daß es solche absoluten Gegensätze gar nicht gibt, sondern nur relative, und daß der ganze Heilsprozeß eben in der geistigen Aufhebung der sich fälschlich für absolut nehmenden, in Wahrheit aber relativen Besonderungen besteht. Seinem inneren Charakter nach steht daher der reformierte Glaubensbegriff dem scholastisch-katholischen erheblich näher, als dem lutherischen. Daß er gleichwohl mit diesem in nähere Wechselwirkung getreten ist, liegt aber daran, daß die Ausschaltung der objektiven Vermittlung der sichtbaren Kirche in der Glaubensberufung als die Hauptsache des protestantischen Standpunktes aufgefaßt wurde.

Im Gegensatz zu dem Glauben Luthers ist daher dies das Charakteristische an der Grundauffassung des reformierten Protestantismus, daß der Gnadenakt der Glaubensberufung nicht als unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins zum Ausdruck kommt und zwar deswegen nicht, weil dieser Glaube eben nicht die Verschmelzung des göttlichen Lebensgeistes mit dem

menschlichen zum Inhalt hat, sondern lediglich in einer von außen kommenden Einwirkung auf die individuellen Kräfte des Menschen besteht, vornehmlich auf den Willen. Demnach kann dieser Glaubensstand auch gar nicht als solcher empfunden werden, sondern nur, sofern er sich an einer mit dem Willen Gottes übereinstimmenden Ausübung der menschlichen Willenskräfte bewährt. Die Forderung der Bewährung des Glaubens in guten Werken oder der positive Antrieb zur Askese entspringt daher analog wie im Katholizismus daraus, daß der Glaube eine zu den natürlichen Kräften hinzukommende Gnadengabe ist, die nach römischer Lehre durch die sichtbare Kirche vermittelt, nach reformierter durch göttliche Prädestination verliehen wird. Nur ist dies der Unterschied dabei, daß nach der scholastischen Auffassung die natürlichen Kräfte des Menschen schon von selbst die Richtung zum Guten eingeschlagen haben müssen, während die reformierte Ansicht dahingeht, daß die natürlichen Kräfte als solche böse sind und nur durch den Empfang jener vorherbestimmten Gnadengabe die Richtung zum Guten bekommen. Daraus geht zugleich hervor, daß die reformierte Prädestinationslehre nur indirekt mit der asketischen Betätigung des Glaubens in Zusammenhang steht, da jene in dem Lehrsystem Calvins im Grunde genommen das Ersatzstück für die ausgeschiedene Instanz der objektiven Vermittlung der Gnadengabe durch die Kirche abzugeben hat.*) Es liegt aber dort wie hier in der Auffassung von dem Wesen des Glaubens selbst, daß er einer stetig fortschreitenden Bewährung in guten Werken bedarf, um überhaupt als lebendig empfunden zu werden.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem Katholiken und Reformierten liegt demnach nicht in der Forderung der Glaubensbewährung an sich; er liegt vielmehr in dem Zweck, der dadurch realisiert werden soll. Nach katholischer Lehre nämlich geht diese Zweckbestimmung dahin, dem Reich Christi oder der Kirche dualistisch neben und über dem Reich der Welt die vollkommene Herrschaft zu erwirken; reformierte Tendenz ist es dagegen, die natürliche Welt selber zum Reich Christi umzugestalten. Das ist also der Grund, weshalb die Glaubensbewährung dort eine überweltliche, hier eine innerweltliche Richtung annimmt. „Askese" aber wird aus diesem Bestreben erst, wenn sich die Kraft des Glaubens nicht bloß in gewohnter, gleich bleibender Stärke, sondern in stetiger Steigerung äußert: erst

---

*) Daß die calvinistische Lehre von der vorherbestimmten Gnadenwahl auch in den Kämpfen des großbritannischen Presbyterianismus praktisch nicht die Bedeutung gehabt hat, die ihr Weber im allgemeinen beizumessen geeignet ist, dafür verweise ich auf den sehr instruktiven Aufsatz „Anglikanismus und Presbyterianismus" in der Sammlung „Historischer und politischer Aufsätze" von Hans Delbrück (Berlin 1887).

das Moment des stetigen Prozesses macht die Bewährung zur Askese. Dabei braucht nicht noch auseinandergesetzt zu werden, daß die Glaubensbewährung erst in der Askese ihre vollkommene Bewegungskraft erreicht. Nun aber liegt der Fortschritt der reformierten Askese gegenüber der mönchischen darin, daß diese Kraft im puritanischen Protestantismus in der Gesamtheit der Gläubigen in Aktion gesetzt wird, während sie im Katholizismus nur Lebensaufgabe eines besonderen Standes sein kann. Denn eine allgemeine Befolgung der katholischen Askese, auch nur des Keuschheitsgelübdes, würde gleichbedeutend sein — wenn nicht mit dem Aussterben des gesamten Menschengeschlechtes, so doch mit dem katholischen Menschentum; damit also würde sich die Kirche selbst zerstören. Die reformierte Askese dagegen ist darauf angelegt, allgemein zu werden, weil sie die natürlichen Grundlagen des Lebens nicht aufhebt, sondern eine innerweltliche Richtung hat; und je mehr sie sich in der Welt ausbreitet, desto mehr äußerer Nutzen muß auch aus dieser Berufsbewährung hervorgehen. Die mönchische Askese ist auf diese Weise prinzipiell aus einem bloß ständischen Heiligkeitsstreben in eine allgemein menschliche Berufswährung umgeschlagen, und die Opera supererogationis der Klosterleute verwandeln sich im Zusammenhang damit in die gesteigerte Gütervermehrung des bürgerlichen Lebens.

Für die Glaubensbewährung der Reformierten kommen demgemäß drei folgenreiche Momente in Betracht: sie wird erstens vom Glauben aus selbständig geformt, d. h. sie entnimmt ihre innerweltliche Bestimmung nicht aus der gegebenen natürlichen Ordnung des Staates, des Rechts, der Ökonomie usw., sondern aus der religiös-moralischen Fixierung, und ist so eine Fides formata in neuer Gestalt; sie wird zweitens mit dem Antrieb zu einem stetigen Progreß erfüllt und erhebt sich damit über die traditionell gewohnheitsmäßige Ausübung der Berufspflicht, und sie nimmt drittens einen substanziell-unpersönlichen Charakter an.

Die Bedeutung der ersten dieser drei Momente zeigt sich darin, daß infolgedessen schließlich eine ganz neue Gemeinschaftsfunktion verselbständigt worden ist oder, besser, sich noch zu verselbständigen im Begriff ist, nämlich jene durch die Gütererzeugung bestimmte Gemeinschaftsform, welche wir unter dem Terminus der ökonomischen Gesellschaft kennen. Es ist das diejenige neue Erscheinung, von der Lorenz Stein gesagt hat: „die Gesellschaft sei diejenige Form der Einheit der Menschen, welche allein fähig und deshalb dazu bestimmt ist, das höchst mögliche Maß der menschlichen Güter für die ganze Menschheit zu erwerben und dasselbe an die Einzelnen

zu verteilen; — das vermag weder die Gemeinde, noch die Kirche, noch der Staat; hier ist die Stelle, wo die Gesellschaft als selbständige Gestalt des menschlichen Lebens ihren Platz, ihre Aufgabe, ihre begriffliche und materielle Notwendigkeit hat."

Bildet das erste Moment also den inneren Quell für die Erzeugung einer neuen Gemeinschaftsfunktion, so wird mit dem zweiten der subjektive Geistestrieb in Bewegung gesetzt, der auf die Erzeugung des „höchst möglichen Maßes der menschlichen Güter" gerichtet ist. Daß dieser stetig sich steigernde Bewährungsfortschritt, der dann schließlich ökonomisch gegenüber dem stabilen Handwerksgeist in dem progressiven Geist des Kapitalismus zum Ausdruck kommt, tatsächlich in der religiösen Anschauung des reformierten Protestantismus seinen Ursprung hat, dafür nur einige Hinweise. Auf die 115. Frage des Heidelb. Kat., warum die Gebote zu halten sind, erfolgt die Antwort: auf daß wir unser ganzes Leben lang unsere sündliche Art je länger je mehr erkennen und soviel desto begieriger Vergebung der Sünden und Gerechtigkeit in Christo suchen. Danach, „quo in dies magis ac magis ad imaginem dei renovemur, donec aliquando tandem, postquam ex hac vita decesserimus, propositam nobis perfectionem laeti assequamur" (damit wir von Tag zu Tag mehr wieder zum Ebenbilde Gottes gemacht werden, bis wir das Ziel der Vollkommenheit nach diesem Leben selig erreichen). Sodann wird Cat. Genev. S. 149 gefordert, daß ein jeder von uns nach Maßgabe der ihm anvertrauten Gnade sein Leben zum höchsten, der Gerechtigkeit entsprechenden Grade entwickle und infolgedessen mit stetigem Eifer größere Fortschritte zu machen versuche (ut quisque nostrum pro modo collatae sibi gratiae ad summam rectitudinem vitam suam componere, et maiores subinde progressus facere, assiduo studio conetur). In der Lausanner Ausgabe des Osterwaldschen Cat. wird zur Rechtfertigung ausdrücklich gefordert: faire tous les jours de nouveaux progrès dans la vertu. Es mag dies hier genügen, um zu zeigen, daß mit der Forderung der Glaubensbewährung überhaupt zugleich die Forderung ihres stetigen Prozedierens in Bewegung gesetzt wurde. Nur aber durch diese progressive Glaubensfruktifizierung ist eine neue, überlegenere Tätigkeitsform in die Welt gebracht worden, während die „Bewährung" als solche sich auch in der stabilen, in traditionellen Bahnen verlaufenden Handwerkstätigkeit hätte darstellen können.

Das dritte Moment aber, der substanziell-unpersönliche Charakter der sich steigernden Berufsleistung, gibt dieser asketisch-innerweltlichen Tätigkeitsform erst ihre universale und zwar abstrakt-allgemeine Bedeutung. Denn, indem die fortschreitende

Bewährung in guten Werken nicht nur von meinem eigenen Lebenszweck, sondern auch von dem meines Nächsten unabhängig gemacht wird und nur unter dem Gesichtspunkt der abstrakt-allgemeinen Zweckbestimmung des göttlichen Willens erfolgt, müssen mit der zunehmenden Ausschaltung der subjektiven Motive auch die religiösen immer mehr in dieser Art der Berufserfüllung verflüchtigt werden, da alle Religion nur in dem subjektiven Glaubensgefühl seine Wurzel hat. Schließlich entscheidet hier nichts mehr als der abstrakt-allgemeine Nutzen der absoluten Gütererzeugung, und indem sich diese Produktionsform dadurch von jeder partikularen Religionsbestimmtheit unabhängig macht, zwingt sie durch ihr sachliches Schwergewicht auch alle diejenigen in ihren Bann, die mit der religiösen Moralistik des Puritanismus als solcher nichts gemein haben. Wohl sollen nach der reformierten Lehre die Gottes- und die Nächstenliebe die wahren Früchte des Glaubens sein, just wie nach der scholastischen Glaubenslehre; aber sowohl die Liebe zu Gott als die Liebe zum Nächsten wird ganz abstrakt und unlebendig, denn jede direkte Beziehung von Person zu Person wird dadurch aufgehoben, daß sowohl die Beziehung des Einzelnen zu Gott als zu seinem Nächsten nur durch das Werk vermittelt wird. Dies tritt am einfachsten in der Antwort auf die 86. Frage des Heidelb. Kat. zutage: „Warum sollen wir gute Werke tun?“ und da heißt es denn, nachdem als erster Grund die Dankbarkeit gegen Gott angegeben ist: „danach auch, daß wir bei uns selbst unseres Glaubens aus seinen Früchten gewiß seien, und mit unserem gottseligen Wandel unsern Nächsten auch Christo gewinnen.“ Die persönliche Beziehung zu Gott im Glauben kommt also erst durch die guten Werke zur Gewißheit, und ob solche Werke wirklich meinem Nächsten zu Nutz und Frommen sind, liegt ebenfalls nicht in der Beziehung der Personen, sondern es ist Gott, der erst bestimmt, ob mein sittlicher Wandel dem Nächsten zugute kommen soll. Die Liebe zum Nächsten um des Nächsten willen wäre nach streng reformierter Auffassung lediglich Kreaturdienst. Diese Konsequenz der reformierten Glaubenslehre wird nicht selten mit einer geradezu erschrecklichen Herzenshärte in Predigten und religiösen Anweisungen vorgetragen, und daher stammt jene kalte, mitleidslose, selbstbewußte Frömmigkeit, die sich gerade in pietistischen und puritanischen Kreisen so oft gezeigt hat, ohne durch den Hinblick auf die persönliche Nächstenliebe des Heilands auch nur im mindesten wankend zu werden. Sehen wir aber von dem Charakter der Motive ab, so ist dadurch dennoch ein ungeheurer Fortschritt vollzogen worden: durch die Ausschaltung der persönlichen Selbstliebe und der persönlichen Nächstenliebe aus der progressiven Be-

rufsbewährung hat die Gütererzeugung erst die ihrem Wesen entsprechende Bestimmung empfangen, die Totalität der Natur der Totalität der menschlichen Zwecke dienstbar zu machen. Denn der Wille Gottes, als dessen Werkzeug sich der Reformierte weiß, ist eben dadurch formal bestimmt, daß er auf die Totalität der Zwecke gerichtet ist; materiell aber dadurch, daß er die Totalität der Mittel d. i. die Natur diesem seinem Gesamtzweck gemäß gestaltet.

Entkleiden wir nun diese Idee ihrer spezifisch religiösen Motivierung und Formulierung, so erhalten wir die Idee des modernen Kapitalismus. Ich vermag das nicht besser zu illustrieren, als daß ich einige Stellen von Sombart anführe, in denen er das Wesen dieser Idee auseinandersetzt. „Es ist," sagt er (s. mod. Kap. I, 196), „vor allem wichtig, zu erkennen, daß für jegliche in der kapitalistischen Unternehmung entfaltete Tätigkeit nicht mehr der quantitativ und qualitativ fest umschriebene Bedarf einer Person oder einer Mehrheit von Menschen richtunggebend wirkt, sondern daß Quantum und Quale der Leistungen einer kapitalistischen Unternehmung nur noch unter dem unpersönlichen Gesichtspunkt einer Verwertung des Kapitals betrachtet werden dürfen. In der Überwindung der Konkretheit der Zwecke liegt die Überwindung ihrer Beschränktheit eingeschlossen. Die Zwecke der kapitalistischen Unternehmung sind abstrakt und darum unbegrenzt. — Wie entscheidend wichtig aber die in der Zwecksetzung der kapitalistischen Unternehmung vorgenommene Verselbständigung des Sachvermögens ist, geht von vornherein aus der damit bezeichneten Tatsache hervor, daß in ihr die Möglichkeit einer Emanzipation auch von den Schranken des individuellen und damit zufälligen Könnens und Wollens überhaupt eingeschlossen liegt. Dafern das Wirtschaftssubjekt — der kapitalistische Unternehmer — gleichsam nur der Repräsentant seines Sachvermögens ist, so ist es auch vertretbar. Nicht sein individuelles Können entscheidet notwendig über die im Rahmen der kapitalistischen Unternehmung vollzogene Tätigkeit (wie etwa im Handwerk), sondern die durch die Nutzung des Sachvermögens ausgelösten Kräfte und Fähigkeiten beliebiger anderer Personen. In diesem Umstande liegt die Erklärung für die ungeheure Energie, die alle kapitalistische Wirtschaft zu entfalten vermag. Und wie das Ausmaß des Vollbringens im Rahmen der kapitalistischen Unternehmung ins schrankenlose geleitet wird, so wird auch in ihr die Energie der Zwecksetzung gleichsam objektiviert, d. h. abermals von Zufälligkeiten der Individuen unabhängig gemacht." Man muß nun in der Weberschen Abhandlung im einzelnen nachlesen, wie

diese grundlegenden Momente des vom Kapitalismus bestimmten Menschen samt und sonders in dem Typus des reformierten Puritaners ihren Ursprung haben, um schließlich den Zusammenhang dieses religiösen Lebensideals mit dem Wesen des Kapitalismus an ganz prägnanten Erscheinungen zu erfassen, nämlich an der Religionsanschauung des Nonkonformisten Richard Baxter einerseits und an der bereits erwähnten Anweisung von Franklin anderseits. Was dagegen noch des sicher begründeten Nachweises entbehrt, ist das Problem, weshalb der aus dem reformierten Rationalismus stammende ökonomische Rationalismus, wie er sich als Kapitalismus bestimmt, erst die religiösen Eierschalen abstreifen mußte, um zu seiner vollen, objektiven und universalen Aktionsfreiheit zu gelangen. Wir dürfen wohl hoffen, daß uns Weber auch darüber noch den gewünschten Aufschluß geben wird.

Die Folge der Objektivierung jener progressiven Berufsbewährung des Puritanismus in der kapitalistischen Erwerbswirtschaft ist aber diese, daß der Mensch — wozu er eben nach der reformierten Lehre von Anfang an bestimmt ist — zum bloßen Werkzeug oder Mittel einer allgemeinen, die persönliche Freiheit ausschaltenden Lebensmacht herabsinkt und damit die köstlichste Idee der abendländischen Kulturentwicklung, die Vereinigung des absoluten Selbstbewußtseins mit dem endlichen Geist, zunächst wieder preisgibt. Der Reformierte achtet weder den eigenen Willen, noch den des Nächsten, sondern nur den abstrakt-allgemeinen Willen ohne konkrete Verschmelzung mit der menschlichen Person, und diese abstrakt-allgemeine Macht objektiviert sich ihm zuletzt in der abstrakt-unpersönlichen Form der absoluten Gütererzeugung. Mit dieser von ihm selbst verursachten Herrschaft der Sache über die Person erlebt so der Mensch einen zweiten Sündenfall, nur mächtiger und erschütternder als der erste.*)

---

*) Mit zornigstolzer Mannhaftigkeit hat uns Rang in dem kraftvollen Aufsatz „Don Quichote, Politik und Seele" (Preuß. Jahrb. Juni 1905) die wahrheit- und freiheittötende Wirkung dieses reformiert-protestantischen Moralismus gezeichnet, indem er den heuchlerischen Charakter des selbstgerechten Profitgeistes, wie er im Anglikanismus zuerst zum Ausdruck gekommen ist, mit der versinkenden Gestalt der persönlichen Ritterhaftigkeit konfrontiert: — „Unehrlich und ungläubig und unmächtig, dazu hat das moralische England uns gemacht, die wir alle seine Schüler sind. Unehrlich ist dieses Pochen auf die moralische Gerechtigkeit des Sieges der Industriekultur. Denn selbst soweit Englands Kultur wirklich auf Arbeit, Fleiß, Industrie beruht und darin den Süden überragt, was hat das mit moralischem Verdienst, mit innerer Gerechtigkeit zu tun? — Aus Unglauben an Tatsachen gläubig an Moral — mit dieser Gläubigkeit erstickt England wahren Glaubensschwung. Denn dem Willen zum Glauben fehlt letztlich immer der Glaube. Ein Kredo im Interesse des Kredits nimmt freie Gläubigkeit der Schenkenden, Erzeugenden, unter die rohe Berechnung des Nutzens gefangen. So

Wo aber winkt die Erlösung aus diesem neuen Sündenfall? — Nirgends anders, als in der dadurch erst ermöglichten Verwirklichung der Idee des lutherischen Protestantismus.

Diese Idee ist in der Welt erschienen, als die allgemeine Lebensentwicklung noch völlig unvorbereitet war, sie zu organisieren; sie ist deswegen anfänglich auch nur in religiös-subjektiver Form erfaßt worden, und nicht einmal als solche ist sie bis auf den heutigen Tag nach allen Seietn hin ausgestaltet worden. Ja, man könnte eher sagen, daß sie auf dogmatischem Boden trotz all der scharfsinnigen und minutiösen Untersuchungen über die Bedeutung des rechtfertigenden Glaubens, der Versöhnung, der Buße, der Wiedergeburt, der Heiligung usw. eher wieder verdunkelt, als fortschreitend erleuchtet worden ist. Nur im Zeitalter des klassischen Idealismus, wo der Geist des Protestantismus sich in der Form der Kunst und Philosophie entfaltet hat, ist ein bedeutsamer Fortschritt zur ästhetischen und theoretischen Entwicklung dieser neuen Menschheitsidee gemacht worden. In der gegenwärtigen Lage aber, in der sich alles darum dreht, wie der Mensch von der dämonischen Herrschaft der Sache über die Person wieder erlöst zu werden vermag, kann diese Befreiung nur aus der allseitigen Verwirklichung derjenigen Idee kommen, in der die Knechtung der Person durch die Sache oder das Werk schlechthin aufgehoben ist. Das aber ist die Idee des lutherischen Protestantismus und des deutschen Idealismus überhaupt.

Wir müssen versuchen, dieses lebensschöpferische Geistesprinzip unter Ausschaltung des scholastischen Apparates der theologischen Dogmatik auf seinen simpelsten Ausdruck zu bringen. Frage sich deshalb ein jeder selbst, worauf alles Dichten und Trachten, alles Sinnen und Streben des menschlichen Lebens zuletzt hinausläuft, und der Geist der Geschichte, wie die göttliche Stimme des eigenen Herzens werden ihm so oder so nur die eine Antwort darauf geben: es verlangt der Geist des Lebens nach einer stetig fortschreitenden Befreiung des individuellen Selbstbewußtseins von den Schranken seines endlichen Daseins. Die mythische Naturreligion, dann die künstlerische Anschauungs-

haben unsere Männlichsten bisher, die Angelsachsen, noch höhere Männlichkeit verderbt, jedem Ringen um neue Lebensformen die falsche Aufgabe gestellt, vor der Welt sich als moralisch auszuweisen, Kühnheit als Lästerung gebrandmarkt, Heiterkeit verdüstert, den Ernst der letzten Leidenschaft beraubt." — Hart, aber wahr! Doch auch um dieser an sich berechtigten Klage willen habe ich die Feder ergriffen, um der Meinung zu begegnen, als ob Protestantismus und Moralismus, Protestantismus und der kapitalistische Geist puritanischer Askese schlechthin identisch wären. Die Idee des wahren Protestantismus, des von Luther ausgehenden, ist vielmehr von Grund auf antimoralistisch und hat ihr Ethos in der Erhebung des Menschen zur Totalität der freien Persönlichkeit.

religion der Hellenen und die moralisierenden Gesetzesreligionen der Orientalen, endlich die kirchliche Glaubensreligion waren Entwicklungsstufen, welche auf diesem Wege bereits zurückgelegt waren, als sich Luther gedrängt fühlte, aus dem unerschöpflichen Schatze der christlichen Idee eine neue befriedigendere Form dieses Lebensproblems zu suchen. Und er fand sie in dem scheinbar so einfachen und doch so folgeschweren Erlebnis, daß nur der von der beschränkenden Macht des natürlichen, sündigen Daseins frei werde, der gänzlich im Guten wie im Bösen aufhöre, sich zu wollen und nur noch Gott wolle. Welch ungeheurer Fortschritt liegt hierin! Daß der Mensch, der an und für sich böse handelt, ein Sünder sei, das war selbstverständlich; daß aber auch derjenige, der sich bemüht, als ein streng moralisch handelndes Individuum dazustehen, trotz alledem und alledem nicht minder ein Knecht der Sünde ist, das schlägt aller natürlichen Ansicht geradezu ins Gesicht, damals wie heut. Und doch ist dies die Wahrheit! Denn das war eben die tiefere Einsicht, die in Luther durchbrach, daß das Individuum, das da Individuum bleiben will und sei es auch ein moralisches Individuum, eben deswegen sündig sei und bleibe, weil es dadurch sein beschränktes Ich gegenüber der göttlichen Totalität selbstsüchtig festzuhalten sucht. In nichts anderem aber als in diesem Behaupten der individuellen Existenz gegenüber der Allheit Gottes liegt der Ursprung der Sünde, und sündig ist daher nicht minder auch der moralische Mensch — wenn er auch scheinbar gerecht handelt — weil er immer noch die eigene Gerechtigkeit neben der Gerechtigkeit Gottes aufrecht zu erhalten sucht. Sünde ist daher auch der moralische Wille, und er ist es deswegen, weil er als solcher noch der Ausdruck der einseitig festgehaltenen Individualität ist, nicht aber derjenige des alliebenden Willens der göttlichen Totalität. Solange der Mensch noch sich will, seine Gerechtigkeit, seine moralische Unantastbarkeit, ist er ferner, selbst wenn er den Willen Gottes erfüllen möchte, gar nicht imstande dazu, weil ihm dieser so als abstrakte Allgemeinheit gegenübersteht und weil eben das Individuum, solange es ein solches bleibt, zu dieser sich nicht zu erheben vermag. Das aber würde demnach niemals geschehen können, wenn nicht anderseits auch der göttliche Wille sich dieser seiner abstrakten Allgemeinheit entäußerte und sich seinerseits mit dem menschlichen Willen zu konkreter Einzelheit verbände. Diese Verschmelzung ist nun in dem Idealtypus Christi, in seinem gott-menschlichen Willen offenbar geworden; es ist die sich persönlich in dem Menschen verlebendigende Geistesmacht Gottes, die so in der Gestalt Christi ergriffen wird, so daß in diesem religiösen Vereinigungsprozeß Gott aufhört, abstrakter Gott zu sein, wie der

Mensch abstraktes Individuum. Christus ist so die urbildliche Einheit Gottes und des Menschen, und nur, indem wir diese Einheit in uns auf der geschichtlichen Grundlage unseres Lebens konkrete Gestalt gewinnen lassen, werden wir frei von den Schranken der individuellen Menschlichkeit und auch von der selbstwilligen Moralität. Gott wollen heißt also aufhören sich zu wollen und auch von unserem Standpunkt aus zu wollen und ihn vielmehr von der sich in uns vollziehenden Gestaltung des Christusmenschen aus zu wollen.

Seitdem Luther diese Erneuerung seiner religiösen Anschauung erlebte, ist von da ab seine gesamte reformatorische Tätigkeit von diesem Kardinalpunkt aus bestimmt worden. Damit war für ihn alles Vertrauen auf die Moralbestrebungen, nicht bloß auf die individuellen und sozialen, sondern auch auf die religiösen grundsätzlich abgetan. Denn ihm war eben die Einsicht aufgegangen, daß der Moralismus, trotz seiner scheinbar guten Absicht, von einer gewissen Stufe ab die Verwirklichung reinerer Religiosität und aller fortschreitenden Lebensbefreiung schlechterdings zu hemmen beginnt. Dann tritt der Punkt ein, wo der tiefere Geist gewahrt: *Es ist der Moralismus, der den Menschen hindert, wahrhafter Mensch zu werden.* Denn ob dieses Bestreben dahin wirkt, daß ich mich selbst eines guten Wandels befleißige, oder daß ich das soziale Wohl zu fördern bestrebt bin, oder daß *ich* durch gute Werke der Gnade Gottes entgegenzukommen suche, stets hält ein solcher Trieb das individuelle Ich durch diese Reflexion in seiner Selbstigkeit abstrakt-einseitig fest und verhindert es, dieses individuelle Selbstbewußtsein mit dem absoluten Selbstbewußtsein Gottes zu einer konkreten Einheit aufzuheben. Hatte es sich in der Entwicklung des Christentums bis zur Reformation im wesentlichen darum gehandelt, das Individuum als solches in eine harmonische, frommgläubige, demütige Unterordnung unter die göttliche Totalität zu bringen, so entstand nunmehr die gewaltigere Aufgabe, das Individuum selber zur Totalität aufzuheben.

Wir beginnen heut, nachdem die bloße Tatsachenforschung uns das innere Verständnis für die Entwicklung der Menschheitsidee lange verschlossen gehalten hat, erst wieder zu würdigen, daß die Reformation das genuine Entwicklungsprodukt des Katholizismus ist, das von diesem gezeitigt wurde, als die römische Kirche ihre Weltmission erfüllt hatte. Die weltgeschichtliche Aufgabe, welche diese Kirche zu verwirklichen hatte, war aber die *innere* Bändigung des barbarischen Individualismus der germanisch-romanischen Völkerbildungen. Keine *äußere* Gewalt wäre dazu fähig gewesen, wie es die Geschichte des mittelalterlichen Kaisertums beweist; nur die Kirche hat es durch eine

Energie sondergleichen vermocht, jene Barbarenstämme, denen die antike Kultur schon zu erliegen drohte, durch die Umwandlung des selbstsüchtigen in einen religiös-moralischen Individualismus für die gemeinschaftliche Lösung großer Kulturaufgaben zuzubereiten. Dieses Ziel war am Ausgange des Mittelalters prinzipiell erreicht, und nachdem so der Typus des katholischen Menschen in den Nationen und Individuen verwirklicht war, mußte die fortschreitende Selbstentfaltung der sich in der Menschheit realisierenden Idee Gottes nunmehr dazu übergehen, einen neuen, höheren Typus auf der erreichten Grundlage zu produzieren. Und da ist der erste Ansatz dazu — die primitive Grundform dieses werdenden Menschheitstypus — in dem Reformwerk Luthers in die Erscheinung getreten, indem dabei Fäden des hellenischen Christentums wieder aufgenommen wurden, die in dem römischen Katholizismus nicht weitergesponnen oder abgerissen worden waren. Es ist der Typus des protestantischen Menschen, der sich seitdem zu verwirklichen begonnen hat.

Die Produzierung dieses neuen Menschen hat notwendig die tiefe Umwandlung, die Erneuerung und Wiedergeburt des Individuums zur Voraussetzung, die dieses im Katholizismus erfahren hat. Diese Schöpfung des mittelalterlichen Geistes ist die Produktion des religiös-moralischen Menschen. Das ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch dadurch nun sogleich als ein Geschöpf solcher Art in die Welt träte, sondern es heißt, daß dem sinnlichen Individuum die Entwicklung zu einem religiös-moralischen Individuum als die wesentliche Bestimmung des Lebens von der Kirche allgemein zum Bewußtsein gebracht worden ist, wie sie sich denn auch die Leitung des Prozesses ausschließlich vorbehalten hat. Damit ist nicht mehr und nicht weniger erreicht, als die höchste Stufe, die das Individuum als Individuum überhaupt zu erreichen vermag. Die mönchische Askese aber gibt dabei durch die Befolgung der Gelübde diejenigen Mittel an die Hand, welche am meisten geeignet sind, alle Hindernisse zur Erlangung dieser vollkommenen Individualitätsstufe hinwegzuräumen. Was Luther nun erlebte und was er auf diesem Standpunkt der Entwicklung nur als frommer Katholik, als Priester und als Mönch erleben konnte, war die fundamentale Einsicht, — die erst nach der am Ende des Mittelalters erfolgten Durchführung des katholischen Lebensprinzips daraus hervorzutreten vermochte, daß der Mensch als Individuum, selbst mit Hilfe der mönchischen Askese, überhaupt sein wahres Wesen nicht zu verwirklichen vermag. Nicht durch die Erhebung der sinnlichen Individualität zur religiös-moralischen Individualität, sondern gerade durch ihre Aufhebung zur konkreten Totalität

wird der Mensch erst wahrhaft frei. Das ist die Idee in ihrem Fortgange zur Entwicklung des protestantischen Menschheitstypus, die so im Geiste Luthers zuerst zum Bewußtsein kommt.

Daß diese reformatorische Idee die von dem Baum des Katholizismus selbst gezeitigte Frucht ist, geht daraus hervor, daß sie zwar in dem Genius Luthers ein Produkt lebendiger Erfahrung ist, aber nicht jener dürftigsten, allgemein sinnlichen, psychologischen Erfahrung, sondern vielmehr nur jener religiös geistigen Erfahrung, wie sie allein der katholische Mensch, ja eigentlich nur der Mönch damals zu machen imstande war. Denn ehe Größeres geboren werden konnte als das Individualitätsbewußtsein, mußte dieses erst selbst zur vollkommenen Entfaltung seiner moralischen Kraft entwickelt sein, wie es in der mönchischen Askese tatsächlich geschehen war. Erst von dieser höchsten Steigerung individueller Spannkraft aus konnte sich dann die tiefere Erfahrung aufdrängen, daß das Ziel des Lebens in der Verwirklichung individueller Vollkommenheit überhaupt nicht erreicht werde. Diese Erfahrung löste sich dem Reformator in der für ihn so erschütternden Einsicht aus, daß die katholische Askese auf ihrer vollkommensten Stufe zwar alle dem göttlichen Gesetz widersprechenden Werke verhindere, daß sie nicht aber zugleich auch die böse Lust dazu oder die Begierlichkeit beseitige. Nicht jedoch diese Tatsache war das wesentliche; denn die Kirche hatte sich schon mehr als tausend Jahre eingehend mit diesem Punkt befaßt und schließlich erklärt, die Begierlichkeit sei die auch nach der Aufhebung der Erbsünde fortdauernde Strafe für den Abfall des natürlichen Menschen von Gott. Das war eine scholastische Erklärung, aber keine religiöse Erfahrung; und erst in Luther kam nun die lebendige Wahrheit dieses religiösen Phänomens zum Bewußtsein, weil der römische Katholizismus durch die Erfüllung seiner Mission zuvor den Boden dafür zubereitet haben mußte. Das Ergebnis dieser sich in Luthers Seele vollziehenden Entwicklung kann nun folgendermaßen zusammengefaßt werden: — Selbst wenn die religiös-moralische Vervollkommnung des Individuums etwa auf der Höhenlinie der mönchischen Askese als vollendet vorgestellt wird, so bedeutet uns dennoch das Gewissen, daß der Mensch damit die wahre Aufgabe seines Lebens nicht als erfüllt betrachten kann, weil selbst auf jenem höchsten Standpunkt die selbstsüchtige Begierlichkeit (die Konkupiszenz) nicht zum Schweigen gebracht wird. Wenn nun aber diese sinnliche Begierlichkeit mit dem Individuum sogar in dem Zustande der denkbar größten Perfektion so unausrottbar verknüpft bleibt, daß sie nur mit dem Individuum selbst aufgehoben werden kann, so wird damit offenbar, daß nicht die religiös-moralische Vervollkommnung, sondern gerade umgekehrt

die Aufhebung der individuellen Moralität die wahre Bestimmung unseres Geschlechtes ausmacht.

Luther erlebte dies in der Weise, daß er das böse Gewissen als die Folgeerscheinung der sinnlichen Begierlichkeit nur loszuwerden vermochte, wenn er seine individuelle Subjektivität ganz aufhob in der geistigen Subjektivität der Gottessohnschaft. Er empfand, daß er, um der Sünden ledig zu werden, nicht nur aufhören mußte, der natürlich-sinnliche Luther, sondern sogar der religiös-moralische Luther sein zu wollen. Das jedoch wäre zunächst nur eine negative Regung gewesen; aber nun wurde er sich zugleich damit bewußt, daß diese ihn selbst negierende Lebensregung in Wahrheit schon die Wirkung einer positiven Macht sei, nämlich des in ihm fleischwerdenden Wortes oder Geistes Gottes, das seinerseits den alten individuellen Adam aufhebt, um den neuen geistigen in ihm zu gestalten. Das aus der individuellen Begierlichkeit resultierende böse Gewissen gewann daher für Luther eine ganz neue, unendlich wertvolle Bedeutung. Es wird ihm zum lebendigen Zeichen dafür, daß die überindividuelle Kraft des göttlichen Geistes darin bereits wirksam ist, um sich in ihm zu einem geistigen Subjekt oder zu einer konkreten Totalität zu verwirklichen. Wer daher ein böses Gewissen hat, in dem wirkt schon Gott, weil das Böse von dem Individuum als solchem gar nicht als Böses empfunden werden würde. Dieser Anfang eines wahrhaft neuen Menschen ist daher auch nicht Produkt der individuellen Willensfreiheit, sondern er ist das alleinige Erzeugnis des göttlichen Geistes, und endlich liegt in dieser so verstandenen Gewissensregung zugleich die Richtung auf das wahrhaft Gute, weil es nunmehr den Menschen dazu treibt, nicht mehr den eigenen Willen neben dem göttlichen zu einem moralisch-guten Willen machen zu wollen, sondern den Willen Gottes selber in sich Gestalt gewinnen zu lassen. Daß also die Begierlichkeit in uns ein böses Gewissen hervorruft, darin zeigt sich zuerst die negative Wirkung der Gnade des Wortes Gottes; ihren positiven Inhalt aber hat sie darin, daß eben damit der Gottessohn in uns auferstehen will, und indem wir uns dieser Gnadenwirkung in Treu und Glauben hingeben, haben wir damit zugleich die Sündenerlösung, weil dadurch ja die eigene sinnliche Individualität als der Quell der sündigen Begierlichkeit aufgehoben wird. Erst von diesem Standpunkt aus wird daher völlig erkennbar, weshalb das Gute des natürlichen Willens, wie das des religiös-moralischen dennoch von dieser höheren Warte aus immer noch Sünde bleibt, und zwar deswegen, weil nur der Wille Gottes gut und gerecht ist, und weil diesen Willen derjenige noch nicht hat, der bloß seinen eigenen Willen zu einem moralisch-guten Willen machen will. In diesem Sinne sagt Luther

in dem Sermon vom 30. Nov. 1516: „Gerecht ist jemand noch nicht durch die eigene, in ihm als solchem oder durch die Gnade zustande gebrachte Gerechtigkeit, sondern er ist es allein in der Gerechtigkeit Gottes, vor der und in welcher er seine eigene Gerechtigkeit verloren hat, und als welche sie ihm zur Sünde geworden ist.“ Eben deswegen konnte nun auch dem Reformator der individuelle, sich in Liebeswerken gestaltende Glaube gegenüber dem sich in der Gerechtigkeit Gottes selber erfassenden Glauben nichts mehr bedeuten, wovon er im Kommentar zum Galaterbrief sagt: „Darumb ists nur ungeheuers unnützs gewesche, wie die tollen Sophisten vom fide formata, das ist, von dem glauben, der seine rechte Art und Gestalt von der Liebe empfahen sol, gelernt haben. Denn allein der glaube machet gerecht, der durchs Wort Christum ergreifet, und mit dem geschmückt oder gezieret wird, und nicht der glaube, der die Liebe in sich schleußt. Denn soll der glaube gewiß und beständig sein, so muß er sonst nichts anders ergreifen, noch sich an etwas anders halten, denn nur an den einigen Christum. Denn in not des Gewissens, kan er sonst auf keinem andern Grund bestehen, denn auf dieser edlen perlen allein. Derhalben, es schrecke einen das Gesetz und drücke in der Sünde last, wie seer sie immer künnen, so kan er dennoch, wo er Christum durch den Glauben ergrieffen hat, gleichwol nichts desto weniger jemanden rhümen, das er dennoch gerecht und from sei. Wie gehet aber das zu? und wodurch ist er so gerecht? Durch den edlen Schatz und Perle, so da heißt Jesus Christus, welchen er durch den glauben zu eigen hat.“ Der wahrhaft Gläubige will nicht mehr sich, sondern Gott; er will nicht mehr seinen eigenen Willen durch eigene Werke der Liebe moralisch gerecht formen, sondern er will nur den allein gerechten, allgemeinen Liebeswillen Gottes durch sich verwirklichen, und seine Individualität ist ihm nicht mehr religiös-moralischer Selbstzweck, sondern nur noch die Form, in der sich der Geist Gottes zu konkreter Subjektivität gestaltet; — in diesen drei identischen Sätzen ist die — eine neue Menschheitsperiode inaugurierende — Idee des Protestantismus ausgesprochen.

Mit Luther erwacht so der Genius der deutschen Spekulation. Es ist das Leben selbst, das uns erst in dieser spekulativen Erfassung seine Wahrheit enthüllt und sie allem Rationalismus, dem metaphysisch-dogmatischen sowohl wie dem empirisch-psychologischen, verschlossen läßt. Hält der Verstand alle Gegensätze wie Gott und Individuum, Geist und Natur, Seele und Leib, Tugend und Sünde abstrakt fest und setzt er sie nur in relative Wechselwirkung, so offenbart uns die spekulative Erkenntnis, daß alles Wirkliche vielmehr eine Einheit sich entgegensetzender Bestimmungen ist. Daher ist der Satz des Widerspruchs ein Ver-

standesgesetz, aber kein Geistesgesetz; er gilt nur für jene unlebendige Auffassung, wonach die endlichen Dinge und ihre Bestimmungen abstrakt auseinandergehalten werden, während in Wahrheit alles in stetiger Veränderung begriffen ist, so daß jeder in jedem Moment eine Vereinigung von Entgegengesetztem, ein Coincidentia oppositorum darstellt. Das Leben kann deswegen nur zureichend begriffen werden, wenn es in der Entwicklung seiner entgegengesetzten Momente erfaßt wird, und wenn diese Momente nicht aus ihrem relativen Kausalverhältnis, sondern sub specie totalitatis bestimmt werden. Und eben diese Einsicht, die dann erst viel später von Fichte und Hegel methodisch festgelegt worden ist, bricht bei Luther gegenüber dem scholastischen Rationalismus instinktiv hervor und befähigt ihn erst so das religiöse Leben in seiner tieferen Wahrheit zu erkennen. So heißt es bei ihm schon frühzeitig (Weim. IV. 664): „der Anfang der Liebe und die Gewalt knechtischer Furcht sind zugleich da (simul stant), es nimmt also die Furcht in dem Grade ab, wie die Liebe zunimmt. Denn so ist es mit allen Tugenden, daß sie zugleich mit ihrem Gegenteil da sind (simul sunt cum suo vitio contrario) —. So besteht die Hoffnung mit dem Bangen, der Glaube mit dem Wankelmut, zumal in der Versuchung, die Geduld mit der Aufregung, die Sanftmut mit dem Zorn, die Keuschheit mit der Begierde, die Erniedrigung mit dem Selbstgefallen, . . . die Gnade mit der Sünde. Denn auch in der Natur ist es so, daß das Warme mit dem Kalten, das Weiße mit dem Schwarzen, der Reichtum mit der Armut, das Gesunde mit dem Kranken sich einträchtiglich vereinigt, und nur dadurch wird ein so bestimmtes als ein anderes bezeichnet, weil es in dem Übergange zu dem anderen begriffen ist; desgleichen wird es ein so bestimmtes genannt, weil ein solches dem einen entgegengesetzt, dem andern zugewandt wird. So wird jemand als ein Gerechter bezeichnet, nicht weil er es ist, sondern weil er es wird. — Und so haftet der Gerechte immer in der Sünde mit dem linken Fuß und dem alten Menschen nach, und in der Gnade mit dem rechten Fuß, die dem neuen Menschen nahe.“ Ferner heißt es in der Erklärung zum Römerbrief (Fol. 142), daß die Sünde zugleich beharrt und nicht beharrt (manet peccatum et non manet), daß sie zugleich aufgehoben und nicht aufgehoben wird (tollitur et non tollitur). Das Wesentliche aber ist, nicht daß der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Ungerechten und Gerechten, des Individuellen und Göttlichen da ist, sondern daß er in einem stetigen Prozeß immer mehr verschwinde. Ein Zustand, der daher der vorangehenden Stufe gegenüber gerecht ist, ist in bezug auf die nachfolgende gleichwohl ungerecht, so daß die Sünde in Wahrheit in dem Verbleiben auf einem bestimmten

Standpunkt oder in dem Aufhören des Fortschreitens zum Guten besteht. „Daher kommt es," sagt er in der Auslegung zum 118. Psalm, „daß alles, was in dem gegenwärtigen Augenblick gerecht ist, in bezug auf den Steigerungsgrad, welcher im nächsten Augenblick hinzuzufügen ist, Sünde ist; wie denn der heilige Bernard richtig sage: — Sobald du anfängst, nicht besser werden zu wollen, hörst du auf, gut zu sein —; denn es gebe keinen Stillstand auf dem Wege zu Gott, und das Beharren selbst ist Sünde (ipsa mora peccatum est)." In diesem Prozeß ist, so werden wir belehrt, ein und derselbe Punkt: gegenüber dem vorangehenden der Zielpunkt (terminus ad quem), in Hinsicht auf den folgenden aber der Ausgangspunkt (terminus a quo); nun aber sei der Ausgangspunkt die Sünde, der Zielpunkt dagegen die Gerechtigkeit, folglich sei die vorangehende Gerechtigkeit stets Ungerechtigkeit in bezug auf den nachfolgenden Entwicklungszustand. — Hiermit ist in der Tat der Grundgedanke aller spekulativen Erkenntnis ausgesprochen, jener große Gedanke, der dann erst von unserer klassischen Philosophie logisch klargestellt worden ist. Daß aber derselbe Zustand zugleich Gerechtigkeit und Sünde ist, daß überhaupt jeder Zustand eine Vereinigung von Gegensätzen ist, muß jedem Scholastiker und Rationalisten schlechthin unverständlich bleiben, weil er einen solchen Begriff wie Gerechtigkeit, nur als abstrakte Wesenheit, nicht aber als konkreten Prozeß zu erfassen vermag. Alle Wirklichkeit aber ist konkrete Vereinigung von Gegensätzen, und der spekulative Begriff ist die Erfassung dieses Entwicklungsprozesses. Das ist die grandiose Einsicht, die von Luther wieder, zunächst auf religiösem Gebiet, als die der Wahrheit des Lebens allein entsprechende Methode zur Geltung gebracht wird.

Der spekulative Genius des deutschen Reformators hatte so endlich an dem künstlichen Wehr die Schütze aufgezogen, hinter dem sich der Strom des Lebens nachgerade in ein versumpfendes Gewässer zu verwandeln drohte. Es begann damit die Befreiung von den Schranken des abstrakt religiösen Individualismus, in denen sich das menschliche Leben verfangen hatte, und es setzte eine neue Bewegung ein, deren schöpferische Idee darauf gerichtet ist, die abstrakten Gegensätze der sinnlichen Individualität und der geistigen Totalität in fortschreitender Entwicklung zur konkreten Einheit aufzuheben. Diese geistige Totalität war religiös gegeben in der typischen Gestalt Christi. Demnach konnte die ganze Theologie Luthers nichts anderes darstellen, als den fortschreitenden Verschmelzungsprozeß des sinnlichen Individuums mit dem ‚im Glauben lebendigen' Sohne Gottes. Ich höre im Glauben immer mehr und mehr auf, dieses besondere,

begierliche, selbstsüchtige Ich sein zu wollen und lasse statt dessen den Geist Gottes in diesem meinen Ich sich immer mehr zum Christus gestalten, so daß ich in diese Vereinigung von Tag zu Tag tiefer hineinwachsend, nicht mehr meine Gerechtigkeit, sondern die auf die Totalität des Lebens zielende Gerechtigkeit Gottes will —: das ist die spekulative Idee des religiösen Protestantismus.

Es ist nicht wohl zu verkennen, daß in dieser Idee des Protestantismus eine praktische Tendenz von ungeheurer Kraftfülle angelegt ist, und es ist daher um so erstaunlicher, daß es bisher nicht gelungen ist, diesen latenten Faktor in lebendige Energie umzusetzen. Denn, was ist die Gerechtigkeit Gottes anders als der Willensgeist, der die Entwicklung des Besonderen aus der Einheit des Ganzen derart bestimmt, daß der universell-göttliche Wille in dem partikular-menschlichen als die Wahrheit und Freiheit des Willens zur Herrschaft gelangt! Diese Selbstmitteilung Gottes an das individuelle Besondere ist die den Glauben im Menschen erzeugende Gnade, und daraus folgt dann für den Menschen, dessen Entwicklung diesen Gnadenstand erfaßt hat, daß sein Leben eine fortschreitende Selbstverwirklichung im Geiste des Ganzen ist. Darin ist aber schon enthalten, daß das selbstsüchtige Streben nach Realisierung individueller Zwecke zugleich damit aufhört, weil der gläubige Mensch von der Überzeugung getragen ist, daß der wahre Zweck seines Einzellebens sich nur in der Übereinstimmung mit der Verwirklichung der Zweckbestimmungen des Ganzen erfüllt. Die unendliche Bedeutung der praktischen Lebenstendenz, welche der Idee des protestantischen Menschheitstypus innewohnt, liegt also in der Erweckung des Geistestriebes, alle menschliche Tätigkeit von der Beschränkung auf Befriedigung bloß individueller und partikularer Bedürfnisse unabhängig zu machen und vielmehr jeder Arbeit, der dienenden wie der leitenden, den Charakter universeller Zweckbestimmung zu geben.

Daß diese Tendenz tatsächlich der Idee des lutherischen Protestantismus eigen ist, liegt eben in dem Grundprinzip, daß der wahrhaft gläubige Christ nicht mehr seine Gerechtigkeit, sondern lediglich die Gerechtigkeit der Totalität Gottes zu verwirklichen habe. Wenn das aber so ist, wie war es dann möglich, daß jene praktische Konsequenz der reformatorischen Idee Luthers dennoch nicht lebendig entwickelt worden ist? — Das liegt im letzten Grunde daran, daß die objektive Gegeninstanz, der gegenüber Luther den Totalitätsprozeß der protestantischen Glaubensgerechtigkeit zunächst durchzusetzen hatte, die äußere Kirche und noch nicht die natürliche Weltordnung war. Denn die äußere Kirche hatte sich zwischen den Menschen und seine berufliche Vergesellschaftung als eine neue objektive Macht

hineingeschoben, welche für sich die Alleinherrschaft über das ganze Leben in Anspruch nahm. Ihr schwebte dabei das Ideal vor, alle natürlichen Lebensorganisationen in einen einzigen Gottesstaat zu verwandeln und in dieser Weise das Reich Gottes bereits auf dieser Erde in die Erscheinung treten zu lassen. Gegen diese noch heut so viele Gemüter berückende Vorstellung lehnte sich Luther schließlich mit genialem Instinkt auf. Denn er erkannte je länger, je mehr, daß damit der universale Vergeistigungsprozeß des Lebens, der sich im Christentum durchzusetzen begonnen hatte, eben durch die selbständige Organisation der äußeren Kirche wiederum zu einer objektiv-sinnlichen Instanz zu erstarren drohte. Man muß die scholastischen Argumente kennen, mit denen die Verkirchlichung des Lebens bis auf den heutigen Tag mit Geschick und Salbung verteidigt wird, um eine Ahnung davon zu bekommen, welch spekulative Kraft dazu gehörte, wenn Luther die kirchliche Vergletscherung des christlichen Geistes zielbewußt zersprengte. Er fand sich dabei von der tieferen Einsicht erleuchtet, daß der unendliche Geist, nachdem er im Christentum endlich zum inneren Selbstbewußtsein erwacht ist, nicht abermals darauf gerichtet sein kann, sich in der selbständigen Organisierung der äußeren Kirche rückschreitend zu versinnlichen. Das aber ist die Meinung der älteren und neueren Scholastiker, daß auf dieser Welt nun doch einmal alles nur in objektiv-sinnlicher Gestalt wirksam zu werden vermag. Gewiß alles! nur nicht das unendliche Selbstbewußtsein des Geistes, das erst in der protestantischen Glaubensgerechtigkeit wieder zur Geltung gebracht worden ist. Der Geist auf dieser Stufe seiner Entwicklung hat sich nicht wieder selbst zu versinnlichen, sondern er ist gerade umgekehrt darauf gerichtet, den in der Natur des Menschen und seiner natürlichen Vergesellschaftung zuvor objektivierten Geist in der Freiheit des unendlichen Selbstbewußtseins fortschreitend aufzuheben und das Individuum dadurch zu einer Persönlichkeit zu gestalten, die sich selbst aus der Totalität des Geistes konkret bestimmt. Diesen Freiheitsprozeß, diese Erlösung des Menschen von seinen endlichen, sinnlichen Schranken hindert aber die Kirche, indem sie den Geist durch ihre äußere Verselbständigung wieder versinnlicht, dadurch aber diese kirchliche Organisation des sittlichen Lebens der natürlichen Lebensorganisation dualistisch gegenüberstellt und den Menschen so abhält, die natürliche Weltordnung selber zu vergeistigen. War es daher die religiöse Tat Luthers, daß er in der Glaubensgerechtigkeit die Verschmelzung des endlichen Selbstbewußtseins mit dem unendlichen Geist subjektiv-innerlich, in der Einzelpersönlichkeit, endgültig zum Bewußtsein brachte, so mußte die erste sittliche Konsequenz dieser Erneuerung des Lebens notwendig die sein, daß

er die Selbständigkeit der mittelalterlichen Kirche von Grund auf bekämpfte. Und er hat sie bekämpft, einerseits weil diese Formierung der Sittlichkeit dem in der Glaubensgerechtigkeit zur Wirksamkeit gelangten Geiste grundsätzlich widersprach, und anderseits weil die Verselbständigung der kirchlichen Sittlichkeit die innere Verschmelzung des Glaubensgeistes mit der Erfüllung der weltlichen Berufspflicht unmöglich macht. Was Luther demnach für die Entwicklung des sittlichen Lebens zu leisten hatte, konnte der Lage der Dinge nach nur eine vorbereitende Leistung sein, nämlich die Aufhebung der äußeren Kirche als einer gesetzgebenden Macht der sittlichen Lebensgestaltung und, eng verbunden damit, das energische Bestreben, die bürgerliche Berufstreue auch vom religiösen Standpunkt aus wieder zu Ehren zu bringen.

Es ist daher unzutreffend, wenn immer wieder die Meinung auftaucht, daß Luthers Tätigkeit „von dem Interesse an der großen religiösen Hauptfrage beherrscht wurde, daß sie also auf die Vielfältigkeit sittlicher Betätigung der Christen so gut wie gar nicht einging". Diese Auffassung beruht auf der abstrakt-unlebendigen Trennung von Religion und Sittlichkeit und übersieht, daß diese beiden Lebensfunktionen nur die verschieden gerichteten Äußerungen derselben Grundkraft sind. Luther befaßte sich allerdings nicht mit der „Vielfältigkeit" sittlicher Betätigung, wohl aber mit der einen Riesenarbeit, die erst geleistet sein mußte, — nämlich mit der Entwurzelung der kirchlichen Werkgerechtigkeit, ohne deren Vertilgung sich die Glaubensgerechtigkeit nicht in ihrem ganzen Umfange sittlich zu entfalten vermag. Das war nicht mit einem Schlage zu verwirklichen und ist bis heute noch nicht vollendet, denn auch die protestantische Glaubenskirche ist immer wieder von dem dämonischen Triebe ergriffen worden, sich als ein selbständiges Institut äußerlich und unabhängig von der bürgerlichen Lebensgemeinschaft zu organisieren und damit auch eine besondere Lebensordnung neben den natürlichen Lebensordnungen aufzurichten. Diese Schwierigkeit, ja man kann fast sagen Unmöglichkeit, auf dem Boden der Organisation einer äußeren Kirche überhaupt vorwärts zu kommen, hat Luther wohl vorausgeahnt, als er sagte: „Mit der Zeit werden wieder Mönche kommen, nicht die vorigen, die wir im Papsttum gehabt haben, sondern andere. Denn die Welt kann's nicht anders; sie will die christliche Kirche äußerlich malen mit Gebärden und Larven." Die protestantische Kirche in ihrer reinen Bedeutung ist Glaubensgemeinschaft, und das ist sie erst dann, wenn sie auch den letzten Rest, äußere Vermittlungsanstalt sein zu wollen, mit Stumpf und Stiel ausrottet; denn die amtlich ge-

regelte Funktion dieser Gemeinschaft besteht lediglich darin, einerseits das im Glauben der Gemeinde als solcher lebendige Wort oder den Christusgeist den einzelnen Glaubenssubjekten zum Bewußtsein zu bringen und anderseits den gott-menschlichen Charakter dieser Gemeinschaft als Totalität durch die sakramentale Symbolik lebenskräftig zu erhalten. Ist aber die Vergeistigung des Lebens in kirchlicher Form ohne ihre Verselbständigung in einer äußeren Mittelsanstalt überhaupt nicht möglich, so kann die Folge davon nur die sein, daß sich die Idee des Protestantismus dann in einer anderen Form verwirklicht. Bezeichnend dafür ist jedenfalls die Tatsache, daß auch die den Geist des Kapitalismus aus sich erzeugende Triebkraft der reformierten Glaubensbewährung sich erst universell entfaltet hat, nachdem sie die kirchliche Form etwa mit der Generation Franklins abzustreifen begann. Und so wird auch die sittliche Gestaltungskraft der Idee des lutherischen Protestantismus erst wahrhaft lebendig, wenn das vom Mittelalter her nachwirkende Bestreben der Kirche, sich neben der bürgerlichen Lebensordnung als selbständige, äußere Lebensordnung zu organisieren, außer Betracht gesetzt wird.

In den eigenen Ausführungen Luthers hat die sittliche Konsequenz der Glaubensidee zunächst nur negativ im Gegensatz zur kirchlichen Lebensordnung des Katholizismus zum Bewußtsein gebracht werden können, und daher sind die positiven Momente selber noch nicht innerlich-systematisch miteinander vereinigt worden. Was so geltend gemacht wurde, war die entscheidende Tatache, daß die Veräußerung der religiösen Vergeistigung in der selbständigen Form der sichtbaren Kirche der unendlichen Natur des Geistes widerspricht und daher nicht zu einer wirklichen Befreiung des Lebens führt. Denn der unendliche Glaubensgeist wird durch diese objektiv-kirchliche Formierung wieder versinnlicht, veräußerlicht, verendlicht, und anderseits wird die in der natürlichen Vergesellschaftung sich äußernde sinnlich-sittliche Lebensordnung dadurch von der Gestaltung kirchlicher Lebensgemeinschaft grundsätzlich ausgeschlossen. Es mußte sich deswegen in der Reformation zunächst darum handeln, diesen beiden Lebensfaktoren die ihnen an sich zukommende Bedeutung im Gegensatz zur mittelalterlichen Kirche erst *einmal* zu sichern. Und so wurde von Luther zuerst und grundsätzlich zum Bewußtsein gebracht, daß die *Verunendlichung* des *inneren* Lebens im Glauben an sich nichts zu tun habe mit der *äußeren* Betätigung des *endlichen* Menschen in *sittlichen* Werken. Umgekehrt aber wird mit dem gleichen Nachdruck gefordert, daß die sittliche Erfüllung der bürgerlichen Berufspflicht als der für das endliche Leben von Gott eingesetzten Lebensordnung auch von dem Glaubensmenschen beansprucht werden müsse, da er

durch seine individuell-sinnliche Natur zugleich in diesen endlichen Zusammenhang des äußeren Lebens hineingeboren ist. Damit war dem religiösen Glauben wieder die lediglich innere Sphäre der subjektiven Befreiung von den natürlichen, endlichen Daseinsschranken zugewiesen, so daß keine äußere, objektive Macht mehr darüber zu befinden hat, und anderseits war der äußerlich bürgerlichen Vergesellschaftung des Menschen samt den daraus für ihn erwachsenden Berufspflichten der Charakter der von Gott eingesetzten Lebensordnung wiedergegeben.

Das bedeutet einen epochemachenden Fortschritt, insofern es dadurch endlich gelungen war, die religiöse und sittliche Funktion der Lebenseinheit von allen gegenseitigen Hemmungen und störenden Durchkreuzungen ein für allemal zu befreien. Die mittelalterliche Kirche hatte die Tendenz, den Glauben in sittlichen Werken zu verwirklichen und umgekehrt die sittliche Lebensgemeinschaft in eine äußere Glaubensgemeinschaft zu verwandeln. In der Reformation aber bricht die Erkenntnis durch, daß die religiöse Funktion des Menschenlebens nach innen gerichtet ist auf die Vergeistigung der in sich versenkten Subjektivität, und daß dagegen die sittliche Funktion nach außen geht auf eine Vereinigung der individuellen Mannigfaltigkeit in einer tätigen Vergesellschaftung. Daher gehört die sittliche Betätigung des Menschen nicht zum Wesen der Glaubensfunktion und die Subjektivität des Glaubens nicht zum Wesen der objektiv-sittlichen Vergesellschaftungsfunktion. Im Glauben vereinigt sich die endliche Subjektivität des Menschen mit der unendlichen Subjektivität Gottes zur inneren Geistestotalität; in der sittlichen Vergesellschaftung indessen vereinigt sich das Individuum mit der Mannigfaltigkeit der übrigen Individuen zur objektiven Willenstotalität. Der Gegenstand des religiösen Prozesses ist die Subjektivität des Individuums; der des sittlichen Prozesses dagegen die Vergesellschaftung des Individuums. Mit der reformatorischen Forderung der Berufserfüllung wird dadurch grundsätzlich zur Geltung gebracht, daß alle Sittlichkeit aus dem Wesen der Vergesellschaftung und nicht aus dem der Subjektivität entspringt. Wer sich als Einsiedler, als Anachoret, als Mönch der allgemeinen Vergesellschaftung des Lebens entzieht, handelt daher trotz aller bußfertigen Askese widersittlich. Es ist die große Tat Luthers, daß er neben der religiös-subjektiven Glaubensgerechtigkeit die berufliche Vergesellschaftung als sittliche Lebensfunktion des Menschen offenbar zu machen begonnen hat.

Soweit war Luther selbst gekommen; aber er hatte seinen Nachfahren damit ein Pfund überantwortet, mit dem sie noch nicht sogleich zu wuchern verstanden und es deswegen zunächst vergruben. Der Reformator hatte zwar die religiöse und sittliche

Funktion des Lebens wieder richtig in Gang gesetzt, aber er hatte sie noch nicht so verbunden, daß sie sich wechselseitig zu regulieren vermochten. Es blieb ein Mißverhältnis zwischen diesen beiden Lebensfaktoren, das Luther nicht mehr auszugleichen vermocht hatte. Denn die Idee des Protestantismus, mit der er die Glaubensfunktion in eine neue Entwicklungsbahn geleitet hatte, war für die sittliche Berufsbetätigung nur soweit wirksam gemacht worden, daß diese dadurch überhaupt erst wieder als notwendig komplementäre Lebensfunktion zur Anerkennung gebracht wurde; sie wurde jedoch noch nicht über die natürliche Entfaltungsstufe, auf der sie sich befand, zugleich mit der Glaubensbewegung erhoben. Ist aber diese Idee als solche darauf gerichtet, das Einzelleben durch seine Vergeistigung zur Totalität zu erheben, so muß konsequenterweise auch die Vergesellschaftung des Lebens in diesen Vergeistigungsprozeß hineinbezogen werden und kann nicht ferner seiner bloß natürlichen Entwicklung überlassen bleiben. Erzeugt daher die natürliche Vergesellschaftung des Individuums in der Familie, dem Stande, dem Staate usw. immer nur eine endliche, unvollkommene Sittlichkeit, indem der Einzelne dadurch gehalten wird, seine Berufserfüllung mit den Zwecken dieser partikularen Vergesellschaftungen in Übereinstimmung zu bringen, — so entfaltet sich der Mensch erst dann zu einer sittlichen Totalität, wenn er sich in seiner Vergesellschaftung von allen partikularen Schranken und Hemmungen frei macht und seinerseits jedes andere Individuum wie das eigene als Organ s e i n e r Menschheit zur Entwicklung kommen läßt.

Die natürliche Lebensordnung ist die aus der partikularen Vergesellschaftung, die vergeistigte Lebensordnung ist die aus der totalen Vergesellschaftung bestimmte Berufspflicht. Da diese Gemeinschaftsform aber geistiger, unendlicher Natur ist, so kann sie als solche auch gar nicht in die endliche, sinnliche Erscheinung treten; sie ist unsichtbar wie die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen, und ebenso kann ihr Wirken nur darin bestehen, den politischen, rechtlichen, ökonomischen Funktionen der endlichen Vergesellschaftungen eine unendliche Bestimmung zu geben. Das aber kann allein dadurch geschehen, daß der Einzelmensch nicht nur als Mittel für die Zwecke der Totalität in Anspruch genommen wird, sondern daß er seiner allgemein geistigen Bestimmung nach selber als Totalität anerkannt und behandelt wird und wiederum selbst jeden anderen in der gleichen Weise bewertet. Nicht der allgemeine Nutzen, nicht die unendliche Gütererzeugung und eine dieser Produktionsform entsprechende Güterverteilung samt der dadurch bedingten Besitzregulierung ist der letzte Zweck der geistigen Vergesellschaftung, sondern

die Totalitätsentwicklung des Einzellebens. Die Idee einer solchen Entwicklung ist aber, anders wie die eines natürlichen Organismus, dadurch bestimmt, daß jeder Einzelne sich durch seine Vergeistigung zugleich zum Zentralorgan und zum Spezialorgan des unendlichen Lebensgeistes entfalte. Denn die Natur des unendlichen Geistes ist freie Selbstentwicklung in der Mannigfaltigkeit der Einzelgeister, und daher genügt es nicht, daß der Einzelgeist nur sich als Einheit, als Zentrum des Gesamtlebens erfasse, die Mannigfaltigkeit der übrigen aber nur als die seinem Ich dienenden Glieder. Es genügt deswegen nicht, weil dadurch immer nur die Entwicklung des Einzelgeistes als endliche Totalität, nicht aber die der unendlichen Einheit aller Einzelgeister verwirklicht würde. Der Mensch würde auf diese Weise immer nur ein endliches, relatives, wiederum von anderen solchen abhängiges Ganze werden, das die Entwicklung der unendlichen Totalität selber noch außer und über sich behielte. Das Leben des göttlichen Geistes zielt aber dahin, alle endlichen Stufen seiner Entfaltung hinter sich zu lassen; und daher ist auch die Entwicklung des Menschen als eines geistigen Wesens nicht damit beschlossen, daß er nur *sich* als ein endliches Ganzes verwirkliche, sondern daß er durch sich die unendliche Entwicklung des Gesamtlebens in fortschreitender Bewegung erhalte. Dies geschieht aber durch die geistige Vergesellschaftung, in welcher der Einzelgeist nicht bloß geistiges Zentrum, sondern zugleich ein dienendes Glied des Gesamtorganismus ist. Als solches wirkt der Einzelne nun auch seinerseits dazu mit, daß sich auch die übrigen Individuen als zentrale, selbständige Einheiten zu verwirklichen vermögen. Das eben ist der Sinn, wenn von der Vergeistigung der Totalität des natürlichen Lebens gesprochen wird, daß der göttliche Geist nicht bloß der Mannigfaltigkeit der endlichen Individuen abstrakt entgegengesetzt bleibt, sondern daß er sich in den Einzelnen selber verlebendige und so die natürliche Abhängigkeit der Individuen von dem Ganzen und voneinander in die freie Selbstbestimmung aus der im Geiste gegenwärtigen Totalität des Lebens verwandle. Der Mensch wird frei und damit wahrer Mensch nur durch eine Vergesellschaftung, in welcher die Verwirklichung der Freiheit aller durch alle prinzipiell ermöglicht wird.

Die Religion und die sittliche Vergesellschaftung sind die *Mittel*, um diesen Vergeistigungsprozeß zur Entfaltung zu bringen. Vermittels jener wird das subjektive, vermittels dieser das substanzielle Leben vergeistigt. Ihre *Einheit* aber ist der Mensch nach dem wahren Begriff seines Wesens. Infolgedessen ist der jeweilige Geistesstand des Menschen auch der Regulator zwischen diesen beiden Lebensfunktionen; und dieselbe Entwick-

lungsidee, von welcher der Fortschritt des religiösen Lebens bestimmt wird, muß daher auch die Entfaltung der sittlichen Funktion mit der gleichen Kraft des Geistes erfüllen. Nun ist die Idee des Protestantismus zunächst religiös zur Erscheinung gekommen und zwar als die gläubige Erhebung der inneren Subjektivität des Lebens zur gott-menschlichen Totalität, folglich muß diese Idee überhaupt darauf gerichtet sein, den Menschen in seiner lebendigen Einheit, also auch den sittlichen Menschen als Totalität zu verwirklichen. Daraus ergibt sich aber weiter, daß der mit der reformatorischen Glaubensidee in Aktion gesetzte ethische Prozeß auch nicht mehr bloß die private, subjektive, endliche Moralität betreffen kann, sondern die sittliche Vergesellschaftung des Menschen mit der Totalität seiner Gattung. Wie der Protestant demnach im Glauben innerlich mit der Gerechtigkeit Gottes eins wird, so muß er sich äußerlich mit allen seinesgleichen einheitlich vergesellschaften, um diese Gerechtigkeit objektiv zu gestalten.

Nun aber ist die Gattung selber unendlich. Demnach kann ich mich mit ihr nur dadurch vergesellschaften, daß meiner eigenen Tätigkeit und derjenigen meiner natürlichen Vergesellschaftung in der Gemeinde, dem Staate usw. sowohl eine unendliche Richtung als ein unendlicher Zweckinhalt gegeben wird. Jenes geschieht, wenn die Berufserfüllung von der Rücksicht auf die privaten, partikularen Bedürfnisse unabhängig gemacht wird und ihre Befriedigung vielmehr in der unbeschränkten Entfaltung der persönlichen Leistungsfähigkeit findet. Ein unendlicher Zweckinhalt aber wird der Berufstätigkeit gegeben, wenn die Mehrwerte der persönlichen Leistung für die Totalität der Gesellschaft erzeugt werden, so daß es durch ihren allgemeinen, verhältnismäßigen Ausgleich jedem ermöglicht wird, die seinem Wesen entsprechende Berufsbestimmtheit zur vollendeten Verwirklichung zu bringen. Nur wenn ein jeder Mehrwerte geistiger oder sinnlicher Art erzeugt und wenn diese Mehrwerte allen zur Ermöglichung ihrer eigensten Wesensbestimmung zugute kommen, kann von einer Vergeistigung der natürlichen Vergesellschaftung die Rede sein.

Damit ist das ethische Prinzip aufgezeigt, das aus dem Grundtrieb des Protestantismus, aus jener Idee der Erhebung des Menschen zur geistigen Totalität, folgerecht entspringt. Dieses Prinzip ist von der theologischen Ethik des Protestantismus nicht entwickelt worden, deswegen nicht, weil auch der religiöse Glaubensbegriff über den reformatorischen Standpunkt hinaus nicht weitergestaltet worden ist. Wohl aber ist das Streben nach einer Vergeistigung der menschlichen Vergesellschaftung in unserer klassischen Dichtung und Philosophie in bedeutsamen

Ansätzen hervorgetreten, und es würde eine reizvolle Aufgabe sein, zu zeigen, wie die Idee des Protestantismus in der dichterischen Anschauung Goethes und Schillers und in der philosophischen Entwicklung von Kant bis zu Hegel unter Abstreifung der theologischen Form eine machtvolle Vertiefung und Erweiterung erfahren hat. Auch das würde zu zeigen sein, wie insbesondere die nur halb begriffenen Gedanken Hegels auf die Begründung der sozialistischen Theorien eingewirkt haben. Davon muß hier abgesehen werden. Denn es sollte hier nur kenntlich gemacht werden, welche sittliche Konsequenz sich aus der Idee des lutherischen Protestantismus ergibt, und vor allen Dingen sollte die Unterlage dafür gegeben werden, daß die reformierte Ethik mit ihren kapitalistischen Konsequenzen keineswegs den sittlichen Geist des Gesamtprotestantismus repräsentiert.

Was auf diese Weise erst deutlich zutage tritt, ist der Umstand, daß ebenso wie der reformierte Glaubensbegriff nur die eine Seite der Lutherischen Glaubensidee erfaßt, auch die reformierte Ethik nur diejenige Entwicklung des sittlichen Lebens objektiv zur Erscheinung gebracht hat, welche gerade dieser Einseitigkeit entspricht. Der religiöse Prozeß des reformierten Protestantismus bringt aber allein dies zur Geltung, daß die Glaubensvergeistigung ein lediglich innerer, individueller Vorgang ist, der ohne die objektive Vermittlung der Kirche allein durch die Gnade Gottes erwirkt wird; ihm fehlt dagegen gerade das Wesentliche der lutherischen Glaubensentwicklung, nämlich die innere Verschmelzung des Gläubigen mit Gott, und damit die Erhebung der Individualität zur Totalität. Der reformierte Glauben ist abstrakt-rational, der lutherische dagegen konkret-spekulativer Natur. In derselben Weise nun wie der Reformierte auch in der Glaubensberufung abstraktes Individuum bleibt, wie er nicht mit dem göttlichen Geist persönlich verschmilzt, sondern nur als endliches Wesen die Kraft erhält, sich dem unendlichen Machtwillen Gottes gehorsam unterzuordnen, — so ist ganz entsprechend auch die Tendenz der sittlichen Bewährung darauf gerichtet, die individuelle Willenstätigkeit lediglich als solche in den Dienst des unendlichen Willens Gottes zu stellen. Es fehlt daher diesem Willen noch der Trieb, selber substanziell-unendlich zu werden. In demselben Maße also, wie dem Glauben die Wesensbestimmtheit fehlt, die individuelle Subjektivität zur Totalität zu erheben, so ermangelt auch das sittliche Streben damit der substanziellen Unendlichkeitsbestimmtheit, durch die allgemeine Vergesellschaftung der Berufstätigkeit die Entwicklung des Gesamtlebens zum Gegenstand des Einzelwirkens zu machen.

Nun zielt tatsächlich der Geist des Kapitalismus, als der objektive Ausdruck der reformierten Ethik daraufhin, der indi-

viduellen Berufstätigkeit als solcher ohne Rücksicht auf die eigenen, privaten, partikularen Bedürfnisse eine unendliche Richtung zu geben und somit die Güterproduktion, in der Form der Geldvermehrung, ins Unendliche zu steigern. Anderseits aber fehlt diesem individualistischen Typus der unendlichen Erwerbswirtschaft noch der geistige Trieb, dieser progressiven Steigerung der Berufstätigkeit auch einen unendlichen Lebenszweck zu geben, und damit verkehrt sich der an sich segensvolle Fortschritt der kapitalistischen Tätigkeitssteigerung geradezu in einen Fluch für das Menschengeschlecht. Denn statt den Menschen zu befreien, verstrickt diese Art der Berufsbewährung ihn vielmehr in die schlimmste Sklaverei, die es gibt, in die Unterwerfung des Lebens unter die Sache. Es ist nicht der Proletarier allein, der so zum bloßen Lohnsklaven erniedrigt wird, weil ihm durch die kapitalistische Produktionsform jede innere, persönliche Beziehung zu dem Erzeugnis seiner Arbeit genommen wird; sondern auch der Großkapitalist wird der Sklave des Mammons, weil seine Berufstätigkeit ganz von der Vermehrung derjenigen Schätze in Beschlag genommen wird, welche die Motten und der Rost fressen. Ja, selbst den Formen der geselligen Freuden wird dadurch der Stempel der Gemeinheit aufgedrückt, weil die materiellen Güter und nicht diejenigen des Geistes den Charakter des Genießens bestimmen. Dennoch würde kein vernünftiger Mensch gewillt sein, die Lebensentwicklung auf die vorkapitalistische Produktionsform zurückzuschrauben, und darin liegt schon, daß nicht der Geist des Kapitalismus an sich die Schuld für die Verkümmerung des Lebens trägt, sondern vielmehr der Umstand, daß er in seiner absoluten Einseitigkeit ohne sein komplementäres Geistesmoment zur Herrschaft gekommen ist. Dieses Komplement ist aber bereits enthalten in der Idee des lutherischen Protestantismus, in deren Konsequenz es eben liegt, daß derselbe Mensch, der sich im Glauben zur religiösen Totalität erhebt, sich auch in der Gestaltung seines Lebensberufes zur sittlichen Totalität erheben müsse. Und dies geschieht in der allgemeinen Vergesellschaftung der progressiven Berufserfüllung. Die Entwicklung zum Kapitalismus hat nur diese Steigerung der Berufsbewährung ausgelöst und objektiviert; dagegen fehlt ihm noch das Moment der allgemeinen Lebensvergesellschaftung, und in dieser Einseitigkeit liegt seine Härte, seine Unvollkommenheit, seine Unnatur.

Die ethische Tendenz des reformierten Protestantismus ist es, die dieses einseitige Moment der progressiven Berufsbewährung und damit den Geist des Kapitalismus aus sich hervorgetrieben hat. Es ist also die sittliche Konsequenz dieser einseitigen Glaubensform früher verwirklicht worden, als der sittliche

Ausbau der dem lutherischen Glaubensbegriff innewohnenden Menschheitsidee. Wir werden auch darin die leitende Hand Gottes zu erkennen haben, der die Entwicklung des Lebens der Fähigkeit der Gesamtheit und nicht derjenigen einiger fortgeschrittenen Köpfe gemäß gestaltet. Weil nämlich die Idee der Erhebung des Menschen zur geistigen Totalität in ihrer sittlichen Verwirklichung zwei wesentliche Momente hat, so mußte erst das eine, das näherliegende der progressiven Berufsbewährung, zur Entfaltung gelangen, ehe die Notwendigkeit des andern und damit die ganze Wahrheit dieser sittlichen Idee zum Bewußtsein gebracht werden konnte. Das ist auch letzthin der Grund, weshalb die sittliche Tragweite der lutherischen Glaubensidee von dem Reformator selber nach dieser Seite hin noch nicht völlig begriffen zu werden vermochte. Ihre einzelnen Momente mußten erst nacheinander zur Entwicklung kommen, ehe die ganze Fülle ihrer Bedeutung zur Erscheinung gelangen konnte, und das ist bis heute kaum geschehen. Die Idee des lutherischen Protestantismus ist ein Same für viele Jahrhunderte; nur etlicher davon ist bereits in die Scheuern gebracht, etlicher reift gegenwärtig der Ernte entgegen, und wir wissen noch nicht, wieviel erst zukünftig in die Saat schießen wird. Der reformierte Protestantismus hat nur eine Seite dieser Idee mit geschickter Hand ergriffen und mit zäher Tatkraft verwirklicht; aber das war sein Beruf, und damit hat er der Sache des ganzen Protestantismus gedient, wenn er auch selber nicht der ganze ist. Es ist die Frage aufgeworfen worden, „ob die Reformation überhaupt in nur lutherischer Besonderheit durchzuführen und zu behaupten gewesen wäre gegen das tatkräftigere gesellschaftsbildende Prinzip im Katholizismus, wenn die spezifisch reformierte ihr nicht zur Seite gestanden hätte.“ Diese Fragestellung ist schief; denn zum Wesen der Idee gehört es eben, daß sie sich erst in ihrer Entwicklung verwirklicht. Wenn demnach der reformierte Protestantismus nicht erschienen wäre, so hätte die lutherische Glaubensbewegung alsbald ihrerseits die Ausgestaltung der sittlichen Entwicklung ins Werk setzen müssen. Dieser Prozeß wäre dann vielleicht langsamer, aber wahrscheinlich auch gleichmäßiger und harmonischer vor sich gegangen, wie das die protestantisch-philosophische Ethik unseres klassischen Idealismus bezeugt.

Es waren Bedingungen politisch-ökonomischer Natur, welche unter den zahlreichen Sonderbildungen des religiösen Protestantismus gerade die reformierte Konfession zu einer geschichtlichen Macht haben erstarken lassen. Dadurch ist dieser Nebenschößling üppig in die Höhe geschossen und hat das Wachstum des Hauptstammes beträchtlich aufgehalten. Heut aber liegen die Dinge so, daß die praktische Tendenz der reformierten Religiosität sich

in der Erzeugung des kapitalistischen Geistes völlig objektiviert und erst dadurch die harte Einseitigkeit ihres Grundprinzips zum Bewußtsein gebracht hat. Denn wir würden diese Härte, diese Unterwerfung der Person unter die Sache, diese Verunendlichung der Gütererzeugung ohne die entsprechende Güterverteilung gar nicht so schwer empfinden, wenn nicht in der umfassenderen Idee des lutherischen Protestantismus bereits innerlich, subjektiv, religiös das Totalitätsbewußtsein des Menschen entfacht wäre, und wenn nicht erst von diesem Lebensgefühl aus die Überzeugung erweckt würde, daß das Individuum durch die kapitalistische Vergesellschaftungsform nicht zu der seiner inneren Freiheit gemäßen Verkörperung der sittlichen Freiheit gelange. Daß diese Vergeistigung des Menschen in der Glaubenstotalität notwendig die Totalität der sittlichen Vergesellschaftung erfordere, diese Empfindung ist erst dadurch ausgelöst worden, daß die kapitalistische Lebensgestaltung trotz ihrer unbestreitbaren Vorzüge gegenüber den vorangehenden Zuständen dennoch dem Menschen nicht die Freiheit gebracht habe, auf die er seiner göttlichen Geistesbestimmtheit nach Anspruch erheben zu dürfen glaubt. Erst aus dem Gefühl dieses Mangels ist sichtbar geworden, welche sittliche Konsequenz in der protestantischen Idee der Lebenstotalität enthalten ist.

Mögen daher die Pessimisten auf der einen Seite und die Übermenschen auf der anderen über die Verkümmerung des Lebens in dem gegenwärtigen Entwicklungsstande jammern, soviel sie wollen; denn sie klagen doch nur, weil sie nicht tief genug zu schauen vermögen. Der besonnenere Denker hingegen gewahrt gerade in diesen erschütternden Regungen der noch unentfalteten Volksseele nicht bloß die negative Seite der Unbefriedigtheit, sondern vielmehr bereits den tätigen Genius einer neuen Lebensepoche, ohne den jenes Gefühl des allgemeinen Mißbehagens gar nicht da wäre. Nirgends aber ist zurzeit diese bedrückte Lebensstimmung stärker als in den schaffenslustigen Kreisen des Protestantismus, und eben dies ist das sicherste Zeichen, daß sich neues Leben mit Macht Bahn bricht. Es ist die Zeit gekommen, in der die Idee des Protestantismus von der subjektiven Erfassung im Glauben zur objektiven Verwirklichung ihrer sittlichen Ausgestaltung überzugehen drängt, — zur Ausgestaltung der sittlichen Totalität des Individuums durch die Vergeistigung der beruflichen Vergesellschaftung.

Schon ist diese Bewegung im Gange; aber so, daß sie im abstrakten Gegensatz zu der materialistischen Einseitigkeit des kapitalistischen Individualismus selbst noch lediglich durch materialistische Vergesellschaftungstendenzen bestimmt ist, ohne

bisher das sittliche Prinzip der geistigen Vergesellschaftung klar entwickelt zu haben. Darum kann nicht länger Zweifel darüber herrschen, daß es die wichtigste und gewaltigste Aufgabe der führenden Geister sein muß, dieses sittliche Prinzip zu einer praktisch alles beherrschenden Lebensmacht zu gestalten, wenn unser Leben nicht abermals dem Fluch der Einseitigkeit durch die Unterwerfung unter die materielle Gewalt der rohen Masse verfallen soll. Möge dann endlich zur Wahrheit werden, was Schiller bereits erkannt hat und was doch bisher unbeachtet geblieben ist: „Wenn die Vernunft in die physische Gesellschaft ihre moralische Einheit bringt, so darf sie die Mannigfaltigkeit der Natur nicht verletzen. Wenn die Natur in dem moralischen Bau der Gesellschaft ihre Mannigfaltigkeit zu behaupten strebt, so darf der moralischen Einheit kein Abbruch geschehen; gleich weit von der Einförmigkeit und Verwirrung ruht die siegende Form. T o t a l i t ä t d e s C h a r a k t e r s muß also bei dem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Not mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen."

Der mittelalterliche Charakter des kirchlichen Protestantismus.

Unter unseren Augen vollzieht sich ein weltgeschichtlicher Prozeß von epochemachender Bedeutung. Diese Entwicklung hat zwar nicht heut und gestern erst begonnen, sondern sie reicht zurück bis auf jene Tage, wo der Weltgeist überhaupt und allgemein begonnen hat, die Schranken der kirchlich-mittelalterlichen Lebensformen zu durchbrechen. Aber wir vermögen jetzt erst klar zu erkennen, welches das universelle Problem ist, um dessen Lösung es sich handelt, denn, worauf es ankommt, ist dies: der Protestantismus ist gegenwärtig — die konfessionell-kirchlichen Gegensätze hinter sich lassend — im Begriff, das seinem Vernunftsgeiste innewohnende Weltprinzip einer neuen sittlichen Lebensgestaltung konkret zu verwirklichen und sich damit aus partikularer Gebundenheit zu universaler Freiheit zu erheben.

Es ist oft genug und nicht ohne schmerzliches Bedauern konstatiert worden, daß die Reformatoren, obwohl sie der weltlichen Berufstätigkeit ihre selbständige Bedeutung und ihre volle Würde wiedergegeben haben, dennoch den ihrem Geist entsprungenen Begriff der religiösen Freiheit nicht zu der konkreten Idee der sittlichen Freiheit auszugestalten vermocht haben. Wir sehen heut erst, daß dies unmöglich war, — unmöglich, solange sich auch der religiöse Geist noch lediglich in kirchlichen Gemeinschaftsformen zu objektivieren suchte, und solange er noch nicht dazu übergegangen war, darüber hinaus im Staat und in der Gesellschaft eine höhere Lebensform herauszuarbeiten, welche die Natürlichkeit und das irdische Berufsleben nicht wie die Kirche ausschließt, sondern vergeistigend in sich aufnimmt. Aber ehe es dazu kommen konnte, mußte sich zuvor die Erfahrung aufdrängen, daß die kirchliche Form nicht mehr dazu ausreicht, diesem universellen Geistestrieb der Religion, wie er allumfassend erst im Protestantismus wahrhaft zur Auslösung kommt, leibliche Gestalt zu geben. Diese neue Universalform, in der sich der religiöse Begriff des Protestantismus seitdem sittlich zu verwirklichen strebt, ist die Idee der Gesell-

schaft, — d. h. die Idee der auf die Zwecke der menschlichen Totalität zu richtenden Funktionen des religiös-sittlichen, politischen und wirtschaftlichen Lebens.

Der kirchliche Protestantismus als solcher ist ein Erzeugnis des mittelalterlichen Geistes. Indem er die „Eine, heilige, allgemeine christliche Kirche" in eine Reihe partikularer Glaubensgemeinschaften auflöst, gibt er dieser mittelalterlichen Universalform, durch ihre Besonderung abschließend, diejenige Gestaltungsfreiheit, durch welche der wesentliche Ertrag der hierarchischen Kultur für die höhere Gestaltung des modernen Geisteslebens als Entwicklungs- und Durchgangsmoment erhalten bleibt. Die Kirche wird Mittel, partikulares Mittel, und hört auf, der zentrale Zweck der Kulturbewegung zu sein. Der reformatorische Protestantismus aber, der dieses Ergebnis in der Epoche von 1517—1648 zeitigt, vermittelt dadurch die Kontinuität zwischen der mittelalterlichen und der modernen, zwischen der hierarchischen und der gesellschaftlichen Kultur. Sofern daher die Reformatoren, vornehmlich Luther, als Stifter ihrer partikularen Kirchengemeinschaften ins Auge gefaßt werden, stehen sie noch durchaus im Dienste der mittelalterlichen Entwicklungsidee; sofern sie dagegen im Hinblick auf das Ganze der kirchlichen Einheit die zentrale Macht der hierarchischen Universalform sprengen, sind sie bereits Träger des modernen Geistes, aber — und das ist das Entscheidende — noch nicht in seiner positiven, sondern erst in seiner negativen Tendenz. Zu der Herausarbeitung dieses positiven Momentes bedurfte es erst noch eines weiteren Schrittes, nämlich der fortschreitenden Erhebung des Geistes auch über die von der Reformation erzeugten Gegensätze des kirchlichen Konfessionalismus, und diese konkrete Entwicklung beginnt erst in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts nach der Beendigung des Dreißigjährigen Religionskrieges im Jahre 1648. Der kirchliche Protestantismus stellt daher insofern die Kontinuität zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit dar, als er seiner eigenen positiven Bestimmtheit nach das Schlußprodukt der mittelalterlichen Kulturidee ist, daß er dagegen durch die Verankerung der Religiosität im Glauben und im Wort die negative Vorbedingung schafft für die Erzeugung einer neuen, außer- und überkirchlichen Universalform.

Um den schöpferischen Geist der Neuzeit in seiner ganzen Fülle und Freiheit wahrhaft zu verstehen, ist es daher vor allen Dingen nötig, der populär-kirchlichen und schulmeisterlichen Ansicht entgegenzutreten, wonach die Reformation, in ihrer religiös-dogmatischen Wiederneuerung des altkatholischen Christentums, das Mittelalter begrenzen und die neue Weltepoche beginnen soll. Dies ist so wenig der Fall, daß sich vielmehr der moderne Welt-

geist erst aus den Fesseln auch des protestantischen Dogmatismus losringen mußte, ehe die neuschöpferische Entwicklung lebenskräftig einsetzen konnte. Luther ist aufgetreten als der mutige Streiter gegen die Verirrungen und Verschränkungen des mittelalterlichen Geistes, nicht gegen das Wesen und die Grundtendenz dieses Geistes selbst. Er hat mit leidenschaftlicher Zähigkeit an den Grundlagen des katholischen Glaubens festgehalten, so daß er in den Schmalkaldischen Artikeln schreiben konnte: „über diese Artikel besteht zwischen uns und unseren Gegnern keinerlei Streit, da wir uns beiderseits zu ihnen bekennen.“ In all diesen Punkten hat er den Boden der mittelalterlichen Lebensanschauung nicht verlassen. Aber nicht dies ist das Entscheidende. Sondern das ist das Bedeutsame, daß Luther auch in denjenigen Grundansichten, in denen er vom römischen Katholizismus scharf abweicht, durchaus altkatholischen Tendenzen siegreich zum Durchbruch verhilft. Und der Unterschied ist nur der, daß der romanische Katholizismus nicht mehr imstande war, die letzten, reifgewordenen Konsequenzen der kirchlichen Geistesentwicklung von sich aus zu verlebendigen, sondern daß dazu erst der Bruch mit dem, was spezifisch „römisch“ war, erfolgen mußte. Es kann daher als der weltgeschichtliche Beruf Luthers angesehen werden, daß er die universelle Form des romanischen Katholizismus zertrümmern mußte, gerade um der reinen Idee der katholischen Religiosität, wie der mittelalterlichen Geisteskultur überhaupt, die abschließende Gestalt zu geben. Der kirchliche Protestantismus ist die Erfüllung des mittelalterlichen Katholizismus im Bewußtsein der Glaubensfreiheit.

Diese geschichtliche Einsicht hat sich dem protestantischen Bewußtsein erst einmal im Geiste des Widerspruchs und nicht ohne eine Art humorvollen Grolls aufgedrängt, insofern sie sich zunächst in die Form kleidete, daß man sich, halb entschuldigend, halb vorwurfsvoll, zu der Behauptung gezwungen sah, Luther sei in der Totalität seines Wesens schließlich doch noch keine moderne Gestalt gewesen. Das Gefühl dieser Enttäuschung ist aber nur die Folge davon, daß man von der an und für sich irrtümlichen populären Ansicht ausgeht, in Luther sei bereits der Geist der neuen Weltepoche positiv zum Ausdruck gekommen. Unter diesem Gesichtspunkt war schon Heinrich Lang in seinem trefflichen Charakterbilde Luthers zu einem Ergebnis gelangt, das fast wie eine Verbitterung klang und bedeutendes Aufsehen erregte. „Das Leben Luthers,“ so erklärt er, „endet tief tragisch, wie sein Wesen von Anfang an tragisch angelegt war. Die Weltgeschichte hätte für die Aufgabe, die sie ihm zuwies, kein seltsameres Werkzeug wählen können. Den mittelalterlichen Katholizismus sollte er stürzen, und doch trug er die gemütlichen

Stimmungen, wie die Denkbegriffe, aus welchen er erwachsen war, tiefer in sich als alle übrigen Träger desselben. Mit jenem machte er zum Mittelpunkt der Religion das Bedürfnis der Seligkeit; mit jenem betrachtete er die Seligkeit als einen jenseitigen, über die gegenwärtige und innere Erfahrung hinausliegenden Zustand; mit jenem machte er die Gewißheit dieses Zustandes objektiv abhängig von einer göttlichen Wundergeschichte der Vergangenheit, subjektiv vom Glauben oder von der Aneignung dieser Wundergeschichte zu Händen des Menschen. In allen diesen religiösen Grundstimmungen und Grundbegriffen stand er auf dem Boden der Kirche, die er bekämpfte. Nun hat er zwar die Mittel, durch welche der Glaube sich das Verdienst Christi früher zu eigen gemacht hatte, alle jene zahllosen verdienstlichen Kirchenwerke beschnitten und dadurch die Welt von vielem priesterlichen Unrat befreit, aber in den beiden Mitteln, die er als unerläßliche Bedingung der Seligkeit stehen ließ, in Taufe und Abendmahl, hat er die frühere Allgewalt der Kirche und des Priestertums wieder zurückgeführt. Ohne Taufe und Abendmahl, also ohne Kirche, also ohne Priester keine Seligkeit; extra ecclesiam nulla salus. Brachten die Einsetzungsworte der beiden Handlungen, vom Priester ausgesprochen, die Sündenvergebung mit sich, so waren Kirche und Priester wieder die unentbehrlichen Mittelspersonen zwischen Gott und Mensch, wie im Papsttum. Zu dem gleichen Ende führte das Dogma von der ausschließlichen Autorität der Bibel; schon zu Luthers Zeiten wurde es tatsächlich und mußte es werden zum Dogma von der ausschließlichen Autorität der reinen Lehre, d. h. der von den Theologen festgesetzten Kirchenlehre. In der letzten Bekenntnisschrift, in welcher das Luthertum zur Ruhe kam, in der Konkordienformel war die Macht der Kirche und der Geistlichkeit der vorherrschende Gesichtspunkt, unter welchem die Dogmen festgestellt wurden. Der lutherische Pastor unterschied sich dann auch in den Jahrhunderten, in welchen das Luthertum noch ungebrochen war, in keinem wesentlichen Stücke vom katholischen Priester: derselbe Fanatismus gegen Vernunft und Wissenschaft, dieselbe kirchliche Äußerlichkeit, dieselbe Beherrschung der Gewissen."

So wahr diese Ausführungen im einzelnen sind, so ist damit doch nur gesagt, daß die reformatorische Tätigkeit Luthers in ihrer Gesamtwirkung durchaus noch von der das Mittelalter beherrschenden Idee der Kirche bestimmt ist, nicht aber inwiefern der kirchliche Protestantismus, von diesem mittelalterlichen Standpunkt aus gesehen, die Grundtendenz dieser ganzen Weltepoche erst zur Erfüllung bringt. Das Schiefe dieser Beurteilungsweise liegt von vornherein darin, daß man die Reformation mit dem Maßstabe der modernen Geistesentwicklung

mißt, anstatt sie gleich anfangs als ein Erzeugnis des mittelalterlichen Geistes begreiflich zu machen. Tut man jenes, so kann die Enttäuschung darüber nicht ausbleiben, daß man Luther für einen modernen Menschen gehalten hat, während sich bei genauerer Untersuchung dann eben herausstellt, daß dies nicht zutrifft; stellt man sich jedoch umgekehrt auf den Boden der mittelalterlichen Entwicklung, dann erscheint diese reformatorische Heroengestalt wie ein zweiter Moses, der sein Volk zwar bis hart an die Grenzen des gelobten Landes hinanführt, es selbst aber nicht mehr betritt.

Schon Harnack ist in dieser Beziehung vorangegangen, indem er die kirchliche Entwicklung des Mittelalters in mehreren Ausgängen erst im 16. und 17. Jahrhundert zu Ende kommen läßt und auch von dem großen Reformator sagt: „Es ist mindestens eine sehr einseitige und abstrakte Betrachtung Luthers, die in ihm den Mann der neuen Zeit, den Helden eines heraufsteigenden Zeitalters oder den Schöpfer des modernen Geistes feiert. Will man solche Helden erblicken, so muß man zu Erasmus und Genossen oder zu Männern wie Denck, Sewede und Bruno gehen. In der Peripherie seines Daseins war Luther eine altkatholisch-mittelalterliche Erscheinung."

In ausgezeichneter Weise aber hat seitdem Ernst Troeltsch die Behandlung dieses geschichtlichen Problems in Angriff genommen, und ich vermag in diesem Zusammenhange nicht nachdrücklich genug auf seine bedeutsame Abhandlung „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit" hinzuweisen, die in dem großen Hinnebergschen Sammelwerk „Die Kultur der Gegenwart" (Teil I, Abteilung IV) erschienen ist. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ist hier der Satz an die Spitze gestellt: „Renaissance und Reformation gelten als Ende des Mittelalters und Beginn der Neuzeit. Beide sollen diesen Umschwung dadurch herbeiführen, daß sie auf vormittelalterliche Grundlagen zurückgreifen. Unter der Beleuchtung dieser alles färbenden und bestimmenden Auffassung pflegt die Darstellung meistens zu stehen. Erwägt man aber, daß das Mittelalter, für das wir nun einmal diesen sinnlosen Namen haben und verwenden müssen, eine ganz bestimmte Kulturform ist, nämlich die auf dem Supranaturalismus der Erlösung und Kirchenstiftung erbaute, kirchlich geleitete Kultur, dann erscheint diese Meinung doch sehr bedenklich. Denn es ist klar, daß diese Kulturform Westeuropa bis zum Ende des 17. Jahrhunderts beherrscht hat und erst mit dem 18. Jahrhundert wirklich zusammengebrochen ist. — Der Protestantismus ist zunächst in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm un-

leugbar enthalten ist, kommt als Modernes erst in Betracht, nachdem diese erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war."

Aber damit ist nur das eine gesagt, daß der Protestantismus in seiner kirchlichen Erscheinung noch nicht die Höhe der modernen Geistesentwicklung erreicht. Die Erkenntnis dieser Tatsache allein bringt uns jedoch noch nicht vorwärts. Denn selbst, wo dies zugestanden wird, hält man sich noch immer an die Fiktion, daß das reformatorische Christentum gleichwohl dadurch dem Katholizismus gegenüber eine schlechthin neue Epoche des religiösen Lebens beginne, daß es auf die Wiedererneuerung der Grundlagen des apostolischen Zeitalters im Glauben, der Lehre und dem Leben gerichtet sei. Das aber ist ein alteingebürgerter Aberglaube, der die geschichtliche Charakteristik des Protestantismus noch mehr erschwert, als die Annahme, daß die kirchliche Reformation als solche die Neuzeit positiv inauguriere. Träfe jene Meinung zu, dann wäre ja die reformatorische Bewegung kein Fortschritt, sondern im Gegenteil ein Rückschritt noch über den abendländischen Katholizismus zurück, und es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß dies eine geschichtliche Unmöglichkeit ist. Gerade das Entgegengesetzte ist vielmehr das Richtige, daß der Protestantismus mit der Preisgabe mancher Außenwerke des römischen Katholizismus zugleich auch einige neutestamentliche Faktoren und Tendenzen ausschaltet, die jener, wenn auch in veränderter Form, noch beibehalten hatte. Der Glaube, daß der Protestantismus seinem innersten Wesen nach eine Wiederherstellung des biblischen Christentums sei, konnte bei Luther und seinen Nachfolgern nur dadurch entstehen, daß zwar keine ausschließende Scheidung zwischen den wesentlichen Momenten der christlichen Religion und den bloß akzidenziellen gemacht wurde, daß aber doch jene nachdrücklicher betont wurden und infolgedessen auch unter den veränderten Umständen einen starken Zug ihrer ursprünglichen Kraft wiedergewannen. Die energische Herausgestaltung dieser wesentlichen Momente ist aber nur eine Fortbildung und Konzentrierung derjenigen Form, die sie im alten Katholizismus erhalten hatten, und weder eine Erneuerung des ältesten Christentums überhaupt, noch auch des ganzen Paulinismus. Erst dadurch aber, daß die Einsicht gewonnen wird, es sei der kirchliche Protestantismus weder das Urprodukt des modernen Geistes, noch anderseits bloß die Wiederherstellung des neutestamentlichen Christentums, kommt die Wesensverwandtschaft des reformatorischen Geistes mit der mittelalterlichen Kultur deutlich zum Bewußtsein.

Auch dieser Punkt ist bereits früher erkannt worden, aber Troeltsch hat das Verdienst, die einschlagenden Argumente mit

derjenigen Sicherheit und unverschleierten Bestimmtheit herausgehoben zu haben, daß man in Zukunft nicht mehr stillschweigend wird daran vorübergehen können. Es sei daher gestattet, auch die darauf bezüglichen Sätze wörtlich anzugeben. „Hier ist zuerst," so heißt es in der angegebenen Abhandlung, „negativ der eine Umstand völlig klar, daß die Reformation keine einfache Erneuerung des Urchristentums ist. Die Berufung auf das Evangelium und seine Geltendmachung gegen kirchliche Fortentwicklungen und Entstellungen war ihr Rechtstitel. Aber dieser Rechtstitel war nichts Neues; er war nur die Isolierung und Herausgreifung eines Grundelementes des bisherigen Systems. Wenn von da aus zweifellos Ausscheidungen grundlegender katholischer Instutionen und Ideen vorgenommen worden sind, so ist doch darum der Geist der Reformation selbst keineswegs der des Urchristentums oder einfach des Neuen Testamentes. Die Differenz zwischen Jesus und Paulus, die Erasmus bemerkt hat und in der er sich an Jesus angeschlossen hat, wird von den Reformatoren gar nicht empfunden. Sie erneuern ausschließlich den Paulinismus und identifizieren das Neue Testament mit ihm. Das aber ist der augustinisch-katholische Geist, der von der Bibel nur den Paulinismus kennt als die Lehre von den Heilstatsachen, der supranaturalen Gnade, der Heilsaneignung und der Prädestination; die Bergpredigt steht von vornherein nur unter dem Gesichtspunkt der Betätigung der paulinischen Gnade, der ethischen Ergänzung zur Heilslehre. Und so ist es auch nicht der eigentliche und volle Paulinismus, der hier wirksam ist. Die stark eschatologischen Züge des Paulinismus, der lebhaft mystische Enthusiasmus, die Zurückhaltung gegen Welt und Kultur, der Glaube an eine Ausscheidung der Gläubigen aus der Welt und ihre Verbindung mit dem himmlischen Haupt zur Gemeinde der Heiligen und Vollkommenen, sie fehlen vollständig. Luther las im Paulus nur Antworten auf katholische Probleme, auf die Frage nach der Gewißheit des Heils in allen den Schwierigkeiten und Abhängigkeiten der kirchlichen Heilsvermittlung, in den Finsternissen der Prädestinationslehre, und auf die Frage nach den Maßstäben der christlichen Selbstbeurteilung in all den Schwankungen und Verwicklungen eines unabsehbar durch die Welt sich erstreckenden Lebens. Hinter Paulus versinkt die Welt, und seine Gemeinde der Heiligen ist keine Kirchenanstalt; Luther kämpft gegen die Welt und sucht bei bei der Kirche den Trost der Heilsgewißheit gegen die Anfechtungen des selbstgerechten und verzagten Weltsinns. Daher geht auch die paulinische Erkenntnis und Entdeckung Luthers direkt aus dem Herzpunkt des katholischen Systems hervor, aus den Problemen des Mönchstums,

des Bußsakramentes, der Prädestination, der guten Werke. Aber auch positiv läßt sich zeigen, daß die Grundidee des Protestantismus aus der Kontinuität des Mittelalters herauswächst. Nicht um Schranken und Reste des Mittelalters oder um Rückfälle und Entartungen der Epigonen handelt es sich dabei, wie man oft von solchen spricht, um den spezifischen Charakter der Reformation zu erweisen; sondern die leitenden Ideen erwachsen selbst unmittelbar aus der Fortsetzung und dem Trieb der mittelalterlichen Idee heraus und sind nur neue Lösungen mittelalterlicher Probleme.“ Sehr eindrucksvoll ist es sodann, wie Troeltsch diesen inneren Zusammenhang an den vier Grundideen des Protestantismus heraushebt, am Gnaden- und Glaubensbegriff, an der reformatorischen Ethik, an dem protestantischen Staatskirchentum und an der Konstruktion des Kirchen- und Autoritätsbegriffs. Von ausschlaggebender Wichtigkeit ist hierbei der Hinweis, daß der subjektive Heilsglaube des Protestantismus, der sonst immer als das spezifische Charakteristikum geltend gemacht wird, auf der direkten Entwicklungslinie des Mönchstums liegt. Gegenüber allen schiefen und einseitigen Auffassungen vom mittelalterlichen Ordenswesen wird dadurch mit unmittelbarer Beziehung auf den protestantischen Glaubensbegriff zur Anerkennung gebracht, daß das Mönchstum keineswegs bloß der Askese, sondern vor allem der persönlichen Heilsaneignung dient und die Bedingungen einer rein innerlichen persönlichen Religiosität in immer neuem Anlaufe zu schaffen sucht. Aber auch das ist von nicht geringer Bedeutung, wie gezeigt wird, daß dem kirchlichen Autoritätsbegriff des Protestantismus, trotzdem ein anderer Faktor geltend gemacht wird, dieselbe Tendenz innewohnt wie dem Katholizismus. Denn an Stelle der sakramentalen Gnadeneingießung und des Character indelebilis des Priesters tritt das „Wort“ als Stellvertreter Gottes auf Erden, und auf der Wortverkündigung beruht die Göttlichkeit des protestantischen Priesters, aus dem Gott spricht, sofern er da reine „Wort“ verkündet. Es herrscht also formell derselbe Supranaturalismus des Kirchenbegriffs im Protestantismus wie im Katholizismus. Da die Kirche nun einmal ein supranaturales Institut ist, so bedarf sie auch einer supranaturalen Autorität, und der Protestantismus hat das Infallibilitätsdogma früher gelöst als der Katholizismus, indem er den Satz aussprach: breviter, quod illis est Papa, nobis est scriptura.

Das Neue sodann, das der kirchliche Protestantismus heraufgeführt hat und wodurch er den kontinuierlichen Zusammenhang des mittelalterlichen Kulturgeistes mit der modernen Epoche vermittelt, wird noch anzuführen sein. Zunächst aber zitieren wir die bemerkenswerte Einschränkung, daß Troeltsch sagt: „nur

bedarf dieses Neue überall erst der Lösung von der engen Verbindung mit der supranaturalen Kirchen-, Autoritäts- und Kulturidee der Reformation, um wirklich als prinzipiell Neues zu wirken." An diesem Punkte muß jede Geschichtsbetrachtung, die in die Tiefe der Wahrheit zu dringen vermag, notwendig spekulativ werden; d. h. sie muß die Einheit nicht als eine solche erfassen, die den Widerspruch rationalistisch ausschließt, sondern vielmehr so, daß sie gerade den absoluten Gegensatz der entscheidenden Momente erst endgültig herausbringt und ihn dann vereinigend aufhebt. Unter diesem Gesichtspunkt muß die Vollendung einer Epoche zugleich das extreme Moment ihrer Auflösung in sich begreifen, aber keineswegs etwa der Auflösung in das Nichts, sondern der Aufhebung in eine höhere Einheit, die nun jene früheren Gegensätze hinter sich läßt. In diesem Sinne erfaßt auch Troeltsch das Neue, das mit der Erscheinung des kirchlichen Protestantismus gesetzt ist, ausdrücklich in der „Aufhebung" der mittelalterlichen Idee, die zugleich mit ihrer Vollendung hervortritt. Denn daß diese Idee mit der Reformation erfüllt war, zeigt sich in der Tat äußerlich darin am charakteristischsten, daß nunmehr der Boden bereitet war, auf dem sich der Zwang der Universalkirche in die Bildung freier Partikularkirchen auflöste. Diese Ermöglichung der religiös-selbständigen Erzeugung des Partikularkirchentums auf staatlicher, ja selbst privater Grundlage ist das Endziel der mittelalterlichen Kirchenentwicklung und zugleich die Auflösung ihrer Universalform. Durch die Riesenarbeit des römischen Katholizismus war die abendländische Menschheit soweit religiös herangebildet, daß den Nationen und Gemeinschaften die freie Selbstbestimmung ihrer kirchlichen Angelegenheiten nunmehr allein überlassen werden konnte, und es war das Ergebnis der reformatorischen Bewegung, daß dieses Recht im Westfälischen Frieden prinzipiell und universell anerkannt wurde. Auch der römische Katholizismus ist seitdem nur noch eine Partikularkirche. Mit dem Jahre 1648 schließt daher die mittelalterliche Entwicklung der Kirche.

Wichtiger aber noch ist das innere Moment, das im Protestantismus die Vollendung und Aufhebung der mittelalterlichen Idee herbeiführt. Troeltsch faßt dies so, daß er sagt: „Die religiöse Zentralidee des Protestantismus ist die Auflösung des Sakramentsbegriffes, des echten und wahren katholischen Sakramentsbegriffes; wenn die Reformatoren zwei „Sakramente" haben bestehen lassen, so sind das keine eigentlichen Sakramente, sondern nur besondere Darstellungsformen des Wortes. — An diesem Zentralpunkte nun hat Luther das katholische System durchbrochen. Seine Lehre von Gnade und Glaube macht die

objektive Religion zu einem Gedanken von Gott und die subjektive zu einem Bejahen dieses Gedankens oder zum Glauben und entwickelt alle Folgen rein psychologisch aus der Bejahung des Gedankens von Gott. Der Katholizismus schaltet den Gedanken aus zugunsten sakramental-dinglicher Krafteinflößungen, die dann aber doch Gedanken, Gefühle und Willen hervorbringen sollen. Dieses sinnliche Wunder hat Luther beseitigt und nur das Wunder des Gedankens bestehen lassen, daß der Mensch in seiner Schwachheit und Sünde einen solchen Gedanken fassen und vertrauensvoll bejahen könne. Die Religion und das Wunder ist in die Sphäre des Gedanklichen und des psychologisch Verständlichen gezogen, und damit ist dem katholischen System das Herz ausgeschnitten. Damit fällt dann auch das Priestertum, es bedarf nur des Predigers solcher Gedanken, die an sich jeder ja auch selbst in der Schrift finden kann. Damit schwindet die Unmündigkeit der vom Priestertum abhängigen Menge; jeder kann sein eigener Priester sein und jeder sich selbst das Sakrament des Wortes reichen; alle Christen sind mündig und gleich in geistlichen Dingen. Damit schwindet schließlich die weltflüchtige Askese.“ Scharfsinnig und mit vollem Recht hat hier Troeltsch das Moment herausgehoben, durch das Luther die Idee des reinen Sakramentsbegriffes von der sinnlichen Gebundenheit an den römischen Hierarchismus befreit; an diesem Entwicklungspunkt wird der abschließende Fortschritt der mittelalterlichen Idee durch den Protestantismus am sichtbarsten. Anderseits aber vermag ich nicht zuzugeben, daß Luther den konkreten Sakramentsbegriff aufgelöst habe. Was er aufgelöst hat, ist nur die hierarchische Vermittlung und auch diese noch nicht einmal völlig, nicht aber der Begriff als solcher. Und eben dadurch, daß er die priesterliche Vermittlung aufhob und aufheben konnte, hat er den reinen Begriff, der dem katholischen Sakrament innewohnt, ebenfalls erst wahrhaft erfüllt und zum Abschluß gebracht.

Diese Abweichung ist es, die mich veranlaßt hat, die Gedankenführung von Troeltsch aufzunehmen und sie von hier ab in einer anderen Richtung weiterzuführen.

Es ist durchaus zutreffend, daß Luther das „Wort“ endgültig nicht nur zum Fundament des Sakramentsbegriffs, sondern der ganzen Religion gemacht hat. Das war ein folgenschwerer Schritt, denn er bedeutete nicht mehr und nicht weniger als die prinzipielle Aufhebung des hierarchischen Systems. War bis dahin das Priestertum die traditionelle Offenbarungsinstanz, so wird diese nun ersetzt durch eine innere, geistige Funktion: durch die berufende, erleuchtende, heiligende Kraft des göttlichen Logos. Die unmittelbare Wirkung dieser göttlichen Geistesoffenbarung

ist nun der Glaube oder die denkende Bejahung dieser Auferweckung zum Leben im Geiste. Aber mit diesem Glauben allein erfasse ich doch nur die eine Seite, die Subjektivität des Geistes, und noch nicht die ganze Fülle des göttlichen Lebensgeistes. Denn Gott ist nicht bloß, wie die Psychologen meinen, — fühlender, vorstellender, subjektiver Geist, sondern er ist konkreter Geist und so ist in ihm mit dem Moment der absoluten Subjektivität zugleich das mittelbar entgegengesetzte der absoluten Substanzialität oder des sich im Geist der gläubigen Gemeinde objektivierenden Glaubensinhaltes gesetzt. Konkret gegeben aber ist diese Substanzialität nach mittelalterlicher Anschauung nicht in der einheitlichen Zusammenfassung der Welt schlechthin, auch nicht in derjenigen der natürlichen Menschheit, sondern in der Kirche als der im wahren Glauben religiös-sozial verbundenen Menschheit. Die Kirche ist daher die substanzielle Einheit oder die Seite der objektiven Erscheinung Gottes. Es genügt demnach nicht, daß sich der Mensch nur im Glauben unmittelbar mit der Gottheit verbunden weiß, denn so hat er noch nicht den wahrhaft konkreten Gott, sondern er muß auch mittelbar mit dessen Substanzialität, d. h. der Kirche innig und einheitlich verbunden sein; er muß nicht nur mit der abstrakten Absolutheit Gottes, sondern auch mit den ihm konkret zugehörigen Glaubensgeschöpfen schlechthin in eins aufgehen. Das aber verlangt vom Menschen das Opfer seiner natürlichen, kreatürlichen Individualität. Ein solches Opfer zu bringen ist er indessen als endliches, sündiges Wesen von sich allein aus nicht imstande, und so bedarf es hierzu der göttlichen Vermittlung. Diese vermittelnde Instanz nun, die es dem Menschen ermöglicht, das, was an seiner Individualität sündig ist, zum Opfer zu bringen und in der substanziellen, religiös-sozialen Gemeinschaft Gottes aufzugehen — oder wie es in der kirchlichen Sprache heißt: Fleisch und Blut Christi zu werden —, ist entgegen der traditionellen Auffassung der ursprüngliche Sinn des gemeinschaftsbildenden Sakramentes. Wo es daher Religion gibt, muß es auch immer in diesem Sinne ein Sakrament geben; denn Religion ohne konkrete, gemeinschaftbildende Kraft ist ein Unding. Als natürliches Geschöpf ist der Mensch von seiner Gattung abgesondert und getrennt; in der religiösen Kultur hebt er diese Trennung wieder auf durch die sakramentale Vereinigung auch solcher primitiven Formen wie der Beschneidung, der Sabbatgemeinschaft, des gemeinsamen Genusses von Brot und Wein in den heidnischen Kulten. Das Christentum aber ist gegründet auf die Gemeinschaft mit dem Gottmenschen, und auch diese Religion beruht nicht bloß auf der subjektiven Vereinigung mit dem Geiste Christi, sondern verlangt als notwendiges Komplement

dazu die religiös-soziale Zusammenschließung aller ihm subjektiv Angehörigen zu Gliedern eines Leibes.

Die sakramentale Vereinigung auf ein persönliches Ideal, auf die Person Jesu Christi hin ist schließlich zwar ihrer ganzen Natur nach bereits geistiger Tendenz; aber auch sie muß der Menschheit erst in sinnlich-äußerer Form zum Bewußtsein gebracht werden. Eine äußere Vereinigung muß auch äußerlich vermittelt werden und auf diese Weise muß das Opfer der Gemeinde in der Hingabe an Christus und seiner ebenfalls äußeren Erscheinung in der Kirche zuvörderst in der Form geschehen, die der römische Katholizismus konsequent ausgebildet hat. In diesem Sinn schreibt Cyprian (Brief 63, 14): — „wenn Christus Jesus, unser Herr und Gott, selbst der höchste Priester Gottes des Vaters ist und sich selbst dem Vater als Opfer dargebracht und geboten hat, daß dies zu seinem Gedächtnis geschehe, so versieht doch sicherlich jener Priester wahrhaft das Amt Christi, wenn er das, was Christus getan hat, nachahmt und ein wahres und völliges Opfer Gott dem Vater in der Gemeinde bringt." Sehr charakteristisch sagt ferner Gregor von Nyssa: „Der erschienene Logos hat sich deshalb mit der vergänglichen Natur des Menschen vermischt, damit durch die Gemeinschaft mit der Gottheit das Menschliche vergottet werde: Deshalb fällt er allen, die der Gnadenmittel vertrauen, durch das Fleisch sich selbst ein, für welche die Zusammenfassung aus Wein und Brot ist, indem er mit den Leibern der Gläubigen sich vermischt, damit durch die Vereinigung mit dem Unsterblichen auch der Mensch der Unverweslichkeit teilhaft würde. Das aber verleiht er durch die Kraft des Weihgebetes die Natur der Elemente umwandelnd." An diesen beiden Stellen erkennt man zugleich die zielbewußte Durchführung der zunehmenden und früh schon beginnenden Veräußerlichung. Denn nur so konnten die heidnischen Volksmassen erst einmal in die höhere Lebensgemeinschaft des Christentums eingeordnet werden. An die Stelle des Logos tritt der Priester und an die Stelle der typischen und symbolischen Bedeutung des Sakramentes die materielle. Aber, nachdem alsdann die sinnliche, fast heidnische Verhärtung der religiösen Geistesgestaltung ihren Zweck erfüllt hatte, war damit auch die Zeit gekommen, wo die solchermaßen erzogenen Nationen des Abendlandes in den tieferen, ursprünglichen Sinn dieses religiösen Vereinigungsprozesses eingeführt werden konnten. Und so erringt denn in Luther die Menschheit wieder die Kraft, den Logos, das „Wort", durch die Verschalung des Priesterkirchentums lebendig hindurchbrechen zu lassen und dadurch die sakramentale Gemeinschaft aus ihrer materiellen Veräußerung zu einer geistig-mystischen Vereinigung zu erheben.

Was Clemens und Origenes bereits erschaut, aber nicht allgemein durchzuführen vermocht hatten, das wurde nun erst nach dem Durchgange durch die harte Schulung der Volksgeister im römischen Katholizismus Gemeingut aller im Protestantismus. Auch an diesem Punkte hat daher Luther dem katholischen System nicht das Herz ausgeschnitten, sondern er hat es erst wahrhaft erfüllt, insofern die Hilfskonstruktionen der römischen Priesterkirche wieder abgebrochen werden konnten.

Wenn es nun anfangs schien, als ob Luther nahe daran war, allen Sakramenten ihren sakramentalen Charakter zu nehmen, so ist er doch sehr bald, und nicht etwa bloß durch äußere Umstände bewogen, davon abgekommen. Denn sein Genius erweckte ihm nach kurzem Schwanken schnell die tiefe spekulative Einsicht, daß das „Wort“ nicht eine einfache Potenz, sondern die Vereinigung entgegengesetzter Geistesfunktionen sei. Es ist eben subjektiv wirksam in der Glaubenserweckung und substanziell in der religiös-sozialen Gemeinschaftsbildung. Der Glaube ohne die gemeinschaftswirkende Funktion ist egoistischer, sündhafter Glaube; die Gemeinschaft ohne die Glaubensfunktion ist ein kraftloses Gebilde. Beide Funktionen sind fundamental in dem geistigen Wesen der individuell differenzierten Menschheit konstituiert, und die kirchliche Religion war nur der erste universelle Versuch, sie aus ihrer bloßen Potenzialität in lebendige Aktualität umzusetzen. Aber die Kirche als die Verwirklichung dieser Glaubenssozietät ist noch wesentlich supranatural, sei es, daß sie sich als sichtbare Kirche auch äußerlich oder als unsichtbare nur innerlich von allem Weltlichen absondert. Infolgedessen muß auch im lutherischen Protestantismus noch die Glaubens- wie die soziale Gemeinschaftsfunktion ausschließend supranatural bestimmt sein, und die Gemeinschaftsbildung in dieser kirchlichen Formbestimmung ist das Sakrament.

Im römischen Katholizismus sind jene beiden Funktionen, die religiös-individuale des Glaubens und die religiös-soziale des Sakramentes, aus dem Begriff der Kirche als der konkreten Offenbarungsinstanz abgeleitet, im Protestantismus dagegen aus dem „Wort“. Und entsprechend wie nun im „Wort“ die fortschreitende Vollendung des geistigen Offenbarungsprozesses gegenüber der äußerlich-kirchlichen Gebundenheit in der Entwicklung des Protestantismus zum Abschluß kommt, so haben auch die Funktionen des „Wortes“, Glauben und Sakrament, dadurch erst ihre endgültige religiös-geistige Bedeutung erhalten. Denken wir daran zurück, daß diese Entwicklungstendenz schon durch Clemens und Origenes in der Logosgestaltung im Keim gesetzt war, so muß auch hier gesagt werden, der protestantische Sakraments-

begriff bedeutet nicht die Auflösung des katholischen, sondern seine durchgeführte Erfüllung.

Die Erhebung des kirchlichen Vorstellens in das Reich des Gedankens, die Luther so vollzog, liegt aber noch keineswegs über das Ziel der mittelalterlichen Entwicklung hinaus, sondern sie war von Anfang an die immanente Zweckbestimmung, auf deren fortschreitende Verwirklichung das kirchliche Geistesleben angelegt war. Denn die Kirche hat zwar die sinnlich-geschichtliche Erscheinung des Erlösers zur Voraussetzung, aber ihre eigene Entwicklung beginnt doch erst damit, daß sie diese empirische geschichtliche Existenz hinter sich läßt und die Person Jesu Christi als des Auferstandenen d. h. in der Vorstellung zu ihrem Stifter hat. Der geschichtliche Jesus hat in der Stunde der Entscheidung nicht einmal seine allernächsten Jünger festzuhalten vermocht, und auch Paulus gab dieses sinnlich Individuelle gelassen preis, indem er sagt: „Darum von nun an kennen wir niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. Darum ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden.“ Ja, man kann behaupten: wäre die christliche Religionsgemeinschaft auf den historischen Christus als solchen gegründet worden, so wäre auch sie auf der Stufe der anderen sinnlich-geschichtlichen Religionen, wie die mosaische und mohammedanische, stehen geblieben; aber sie ist die Religion des Geistes, und als solche hat sie nicht den empirisch-geschichtlichen, sondern den in der Vorstellung aufgehobenen oder auferstandenen Christus zum Fundament, der sich von jenem gerade dadurch unterscheidet, daß er alle bloß temporären, sinnlichen und geschichtlichen Züge abstreift. Wohl ist auch das Christentum eine geschichtliche Religion, aber diese ihre Geschichtlichkeit ist nicht empirisch, sondern geistig. Beginnt nun alle geistige Entwicklung damit, daß das Sinnliche, sei es die Menschheit oder die Natur, in das Reich der Allgemeinheit erhoben und dadurch alles Zufälligen entkleidet wird, so ist es dagegen ihr Ziel, auch das Unfreie, das der Vorstellung noch anhaftet, zu überwinden und ihre lebendigen Momente frei, d. h. denkend zu bestimmen. Denn unfrei ist auch die Vorstellung noch, insofern sie wie aus einer fremden Quelle, der Natur an sich oder der Überlieferung, „gegeben“ erscheint, und erst wenn der Geist sich in ihr als in seiner eigenen Inhaltsbestimmung und Selbstdetermination wiedererkennt, tut sich das Reich der Freiheit im Äther des Gedankens vor uns auf. Was gebundene Vorstellung ist, muß Gedanke und freie Vorstellung werden; das ist der lebendige Zug des Geistes. Und so ist der Gedanke, in den der Protestantismus die kirchliche Vorstellungswelt aufge-

hoben hat, von Urbeginn an das Ziel dieser Menschheitsepoche gewesen. Die Idee der mittelalterlichen Kultur, die ihren Inhalt im Katholizismus nur erst als Vorstellung siegreich entfaltet und fixiert, erlangt somit ihre Erfüllung und Vollendung durch die denkende Glaubensgestaltung im Protestantismus. Der kirchliche Protestantismus ist das Ziel und die Krone der Idee des Katholizismus.

Wie aber die kirchliche Entwicklung damit innerlich ihre universelle Bestimmung vollbringt, daß sie ihre gebundene Vorstellungswelt zur Freiheit des Gedankens erhebt, so führt sie diese äußerlich dadurch zu Ende, daß der Träger dieses abschließenden Prozesses, der Protestantismus, sich und nicht nur sich, sondern allen nach demselben Ziel strebenden Glaubensgemeinschaften innerhalb des christlichen Gesamtkirchentums auch äußere Existenzfreiheit verschafft. Durchgesetzt wird dies vorläufig für das Luthertum schon im Augsburger Religionsfrieden; allgemein aber 1648 im Westfälischen Frieden. Mit dem Ende des Dreißigjährigen Religionskrieges erreicht auch die universell-kirchliche Kultur des Mittelalters auf deutschem Boden ihren prinzipiellen Abschluß, denn sie hat damit erfüllt, was sie erfüllen konnte und erfüllen sollte. Indessen, die Kirche verschwindet damit nicht etwa aus der Geschichte, weil universelle Größen niemals wieder in bloßes Nichts versinken; nur in ihrer Selbstentwicklung ist sie seitdem, da ihr wesentlicher Zweck verwirklicht war, zum Stillstand gelangt, so daß alle kirchlichen Bewegungen trotz der angestrengtesten Gegenversuche immer wieder auf den Punkt zurückkehren, wo es heißt: sit, ut est, aut non sit. Wohl ist und bleibt die Kirche ein integrierendes Moment der fortschreitenden Kultur, aber dadurch, daß ihre wesentliche Bestimmung erfüllt ist, muß sich die Idee der Menschheitsentwicklung infolgedessen in einer neuen, höheren Form verwirklichen, und diese Epoche beginnt mit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts.

Um zu zeigen, daß der kirchliche Protestantismus seinem innersten Wesen nach noch eine mittelalterliche Erscheinung ist, genügt es aber nicht, auf seine unbedingte Abhängigkeit von der Kulturidee jener Epoche hinzuweisen, sondern es muß auch gezeigt werden, inwiefern er der Idee der modernen Kulturbewegung noch entgegengesetzt ist. Will man sich dabei nicht empirisch in die Breite verlieren und bloß eine Reihe äußerlicher licher Unterschiede zwischen der mittelalterlichen und der modernen Zivilisation aufzählen, wodurch der prinzipielle Unterschied doch niemals zu voller Klarheit gebracht wird, so wird es angebracht sein, an der höchsten Kulturidee selber, an der Entwicklung der religiösen Idee diese fundamentale Differenz aufzudecken.

Es hatte sich ergeben, daß der mittelalterliche Geist im

kirchlichen Protestantismus dadurch zur abschließenden Verwirklichung gekommen war, daß er seinen religiösen Vorstellungsinhalt im „Wort" d. h. in der Form des unendlichen Gedankens konkret aufhob. Eben dies aber charakterisiert auch den modernen Lebensgeist, daß allen Daseinsmächten ihre Form aus der denkenden Vernunft bestimmt wird. Hält man sich daher allein an diese ganz allgemeine Tatsache, und nennt man diese Erhebung der Natur und des psychischen Lebens in das Reich des Gedankens schlechthin: Protestantismus, so ist es lediglich der Willkür überlassen, wo man die Grenze zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit setzt. Demnach kann nur dies die Frage sein, wie unterscheidet sich das Denken, insbesondere das religiöse Denken in der Form des mittelalterlichen Geistes von demjenigen des modernen Lebens. Gelingt es, diese Entscheidung zu treffen, so muß damit auch zutage treten, wodurch sich innerhalb des Protestantismus die kirchlich-mittelalterliche von der universell-modernen Epoche abgrenzt.

Wir sahen, wie der Genius Luthers dazu fortschritt, kirchlich gegebene und psychologisch fixierte Vorstellungen, wie den Glaubens- und Sakramentsbegriff, in der höheren Einheit des „Wortes" oder des spekulativen Gedankens aufzuheben. Das aber ist charakteristisch für dieses ganze Verfahren überhaupt und auch dafür, woran dieser mittelalterliche Geistesprozeß seine unverkennbare Grenze hat. Um es mit einem Wort zu sagen, es ist die Gebundenheit an die positive Überlieferung, wodurch sowohl der psychologische Rationalismus der Scholastik, wie die spekulative Erkenntnis der Reformatoren begrenzt bleibt. Mit urwüchsigem Fanatismus hat Luther an der objektiven Gegebenheit des altkirchlichen und neutestamentlichen Vorstellungsinhaltes festgehalten; er hat es wohl vermocht, diese sich fest gegeneinander verhaltenden Vorstellungsbegriffe, wie Rechtfertigung und Versöhnung, Glaube und Sakrament, Gnade und Sünde, flüssig zu machen und ihre ineinanderwirkende Einheit im „Wort" zu erfassen, aber er ist nicht dazu gelangt, diese überlieferten Begriffe als sich ewig neu erzeugende Bestimmtheiten lebendiger Funktionen des reinen, unendlichen Geistes zu begreifen. So sagt er schon im Weihnachtssermon vom Jahre 1515: „Ich unterscheide das spekulative Vermögen von dem psychologisch-verständigen (intellectualem naturam a rationali); und, wenn dies vielen Philosophen widersinnig zu sein scheint, so stimmt es doch mit der Schrift überein, weil das spekulative Denken übereinstimmt mit dem, was geschrieben steht von dem Unsichtbaren und Ewigen, das uns selig macht." Und wie er nun aller psychologischen Rationalität schnurstracks zuwider gerade die extremsten Gegensätze spekulativ vereinigt, dafür nur

eine Stelle aus demselben Sermon: „Wir müssen jetzt vor allen Dingen darauf kommen und begreifen, daß ebenso, wie das Wort Gottes Fleisch geworden ist, auch das Fleisch Wort werden muß. Denn das Wort wird Fleisch, damit das Fleisch Wort werde. Ebenso wird die Tugend schwach, damit die Schwachheit stark (tugendhaft) werde. Es (das Wort) hat angezogen unsere Form und Gestalt und hat angenommen unser Bild und unsere Ähnlichkeit, auf daß es uns bekleide mit seinem Bilde, seiner Form, seiner Ähnlichkeit: so wird auch die Weisheit töricht, damit die Torheit Weisheit werde, und so ist es mit alle dem, was ist in Gott und in uns, und zwar so, daß er in allem diesem das Unsrige annimmt, damit er uns das Seinige gibt. Wir werden aber „Wort" oder wortähnlich, d. i. wahrhaft, so wie er selbst Mensch oder dem Menschen, d. i. dem Sünder, und dem Wahrheitsleugner ähnlich wird, aber er wird dabei nicht schlechthin ein Sünder und Lügner, wie wir nicht schlechthin Gott und die Wahrheit werden, sondern vielmehr göttlich und wahrhaftig oder Teilhaber der göttlichen Natur, soweit wir eben das Wort annehmen und ihm im Glauben anhangen. Denn nicht so ist das Wort Fleisch geworden, daß es sich aufgegeben hätte und ganz in Fleisch verwandelt wäre, sondern nur daß es das Fleisch angenommen und mit sich vereinigt hat; und diese Vereinigung ist derart, daß es (das Wort) nicht bloß das Fleisch hat, sondern es auch ist. So werden auch wir, die wir Fleisch sind, nicht so zum Wort, daß wir substanziell in dieses verwandelt würden, sondern daß wir es annehmen und es selbst im Glauben mit uns vereinigen, so daß auch wir das Wort in dieser Vereinigung nicht nur haben, sondern es auch sind." Damit tritt der Quell des spekulativen Geistes, der seit dem echten Aristoteles und den alten Kirchenvätern nur vereinzelt in unterirdischen, unsichtbaren Kanälen weitergeflossen war, wieder an das helle Sonnenlicht empor, aber nur soweit, als er sich von einem b e r e i t s spekulativ g e f o r m t e n Glaubensinhalt vergangener Zeit getragen weiß. Wie das Mittelalter die griechischen Studien, die es solange vernachlässigt hatte, schließlich doch wieder aufnehmen mußte, so hat es sich auch durch den Genius Luthers diese spekulative Kraft des „Wortes" wiedererobern müssen, aus der seine religiöse Idee uranfänglich gezeugt war. Er ist es, der aus dem religiösen Leben selber wieder den spekulativen Fundamentalsatz gewinnt: omnia simul stant cum suo contrario!

Darüber hinaus ist das Mittelalter, auch das protestantische Mittelalter, nicht gekommen. Es ergreift den unendlichen Geist im Wort nur soweit, als er der Schrift gemäß ist, wie Luther in der angeführten Stelle sagt, und zwar, weil es selbst der Erzeuger dieser in der Schrift und in der Kirche objektivierten Form

des religiösen Geistes war. Denn die kirchliche Fixierung des neutestamentlichen Kanons war ja eine der ersten großen Leistungen des mittelalterlichen Geistes, und dieses Zeitalter steht und fällt daher mit dieser seiner eigenen Form. Der erste universelle Schritt, der zur Befreiung von der allgemeinen Gebundenheit des Lebens an jene geschichtlich begrenzte Form führte, ist daher das untrügliche Zeichen, daß der Weltgeist in einer neuen Gestaltung des Gesamtlebens begriffen ist. Dieser Schritt aber ist kein anderer, als daß sich der denkende Geist oder das lebenzeugende „Wort“ selber in der ganzen Fülle seiner göttlichen Freiheit und unabhängig von der äußerlich geschichtlichen Bindung der Wahrheit kennen und verwirklichen lernt.

War die Menschheit durch Luther einmal dahin gelangt, die Wurzel und die Einheit des Glaubens- und Sakramentsbegriffs im „Wort“ zu erfassen, so hatte das Mittelalter damit seine Aufgabe gelöst. Denn war das „Wort“ jetzt erst nach vielhundertjährigem Ringen in seiner wahren Natur, in der Kraft des unendlichen, göttlichen Denkens erkannt, so konnte es nun keine Macht der Welt hindern, auch die letzten Fesseln einer äußerlich unfreien Form abzustreifen und sein unendliches Wissen und Wollen, Glauben und Handeln frei aus sich selbst zu gestalten. Nicht mehr, wie dieses unendliche Denken aus geschichtlich entwickelten Lebensformen, aus biblischen Glaubensbegriffen und dogmatischen Sätzen früherer Zeit entspringt, sondern wie es sich selber denkt und wie sich aus diesem Denken seines Denkens die gegebene Wirklichkeit in einer ihm gemäßen Form wiedergebären muß, das ist das neue Zentralproblem.

Der Logos, wie ihn Luther spekulativ wiederergreift, ist freilich der eine, ewige, göttliche Logos, aber er bleibt so noch abhängig und bezogen auf seine bloß typische Verwirklichung in der historisch-bestimmten, neutestamentlich-kirchlichen Form; kurz, es ist noch der kirchlich begrenzte Logos. Was daher diesen mittelalterlichen Logos von seiner neuen Lebensgestaltung scheidet, ist dies, daß er erst in dem gegenwärtigen Weltalter zu der ganzen Kraft seines unendlichen Selbstbewußtseins gelangt, so daß nun keine Macht, keine himmlische und keine irdische, ihn mehr zu beschränken und zu bestimmen vermag als nur er selbst und, was er in der Natur und in der Geschichte als durch ihn selbst gesetzt anerkennt. Damit ist denn schon gesagt, daß keine der universellen Lebensmächte früherer Zeitalter, auch die Kirche nicht, dadurch ausgeschlossen wird; wohl aber, daß sich der denkende Geist in keiner dieser geschichtlichen Bildungen als völlig verwirklicht anerkennt, sondern daß sie

ihm vielmehr von da ab nur als Mittel dienen, sich darin aus der Freiheit des reinen Gedankens zu verwirklichen. So wird aus dem mittelalterlichen Logos der freie und aus dem kirchlichen der nun erst wahrhaft ökumenische oder universelle Logos. Ist es aber der spekulative Geist des Protestantismus, dem die Welt diese Wiederverlebendigung des wahrhaft universellen Logos im Bewußtsein der Menschheit verdankt, so ist durch die angedeutete Entwicklung auch der mittelalterliche von dem modernen, der kirchliche von dem universellen Protestantismus geschieden.

Ferner, wenn dies das charakteristische Kennzeichen der modernen Zeit ist, daß sich das reine Denken selber zu begreifen sucht und sich zur obersten, alles entscheidenden Instanz erhebt, so liegt es doch in der Natur der Sache, daß die ersten Schritte auf diesem Wege nur sehr unvollkommener Art sein konnten. Es war die Epoche des Rationalismus, in welcher der protestantische Geist den ersten Versuch machte, die denkende Vernunft als absolute Macht zu setzen und im Recht wie in der Politik, in der Moral wie in der Religion nichts gelten zu lassen, als was sich vor diesem Forum zu rechtfertigen vermochte. Wir wissen es heut alle, worin das Unzureichende dieses ersten Unternehmens lag, so daß der Name Rationalismus jetzt fast zum Schmähwort geworden ist. Denn das Denken ergreift sich hier nur erst von seiner psychologischen, endlichen Natur aus und zwar sowohl in der Form des empirischen als des rationalen Psychologismus. Dies ist denn freilich noch nicht das freie, unendliche Denken, das da formal und material zugleich ist; aber, ehe diese höchste Stufe der spekulativen Vernunfttätigkeit erreicht wurde, war es eben nötig, daß das Denken sich zunächst einmal in seiner endlichen Gestalt begreifen lernte, und darin liegt die geschichtliche Notwendigkeit des Rationalismus. Was diesen protestantischen Rationalismus aber von dem scholastischen unterscheidet, ist dies, daß das moderne Denken sich bereits in dieser unzureichenden Form von aller kirchlich-dogmatischen Beeinflussung schlechterdings freihält. Die formale Entwicklung nach dem Satze des Widerspruchs ist beiden Richtungen gemeinsam; der entscheidende Gegensatz aber zeigt sich darin, daß der scholastische Rationalismus seinen wahren Grund noch außer sich hat, während der protestantische ihn in sich selber findet. So tritt denn hier in sehr bezeichnender Weise neben das Grundprinzip des Widerspruchs der Satz vom zureichenden Grunde; und so formal auch dieser anfangs noch gefaßt ist, so ist er doch der Samen, aus dem die spekulative Selbsterkenntnis des unendlichen Denkens hervorgekeimt ist. Daher ist dieser erste etwa von 1648 bis 1770 dauernde Abschnitt, der hauptsächlich

durch den Geist der naturrechtlichen Bestrebungen und der Leibniz-Wolffschen Philosophie bestimmt ist, dennoch von grundlegender Bedeutung für die moderne Entwicklung, und der Protestantismus beginnt hier bereits gegenüber seiner mittelalterlich-kirchlichen Erscheinung sein universelles Prinzip zu enthalten.

Daß wir aber ein Recht haben, diesen modernen Rationalismus als ein Erzeugnis des protestantischen Geistes in Anspruch zu nehmen, dies wird sofort klar durch seinen Gegensatz zu der französischen Aufklärungsepoche. Denn dieser antikatholische Rationalismus ist seiner Grundnatur nach durchaus materialistisch und irreligiös; der deutsche dagegen, der sich zwar auch von jeder kirchlichen Bevormundung freimacht, hält dennoch vom Standpunkt seines universellen Denkens gleichwohl an der christlichen Religion und ihren Heilstatsachen fest, weil er von der glaubensfesten Überzeugung getragen ist, daß die Wahrheit des Christentums, wenn man es nur von dem geschichtlich Unwesentlichen seiner positiv-kirchlichen Form reinigt, sich ebenso auch als eine notwendige Konsequenz des denkenden Geistes erweist. Daher bleibt der protestantische Charakter auch dieser auf das freie Denken gegründeten Entwicklung gewahrt, weil die religiöse Idee selber als mit der Freiheit des unendlichen Geistes identisch erkannt wird. Was so aber in dem Zeitalter des Rationalismus noch mehr als Ahnung und Voraussetzung lebt, das erhält dann seine volle Bestätigung durch den klassischen deutschen Idealismus.

Kant ist es, dessen Genius alle Welt die Einsicht verdankt, daß der Grund, den das Denken in sich selber trägt, nicht bloß ein solcher der abstrakten Vorstellungsverknüpfung ist, sondern daß er zugleich der Grund des objektiven Naturzusammenhanges ist, ohne den es überhaupt keine Dinge, keine Erfahrungsgegenstände, keine Objekte geben würde. Aber auch dies zeigte er, daß der denkende Wille den Grund, wenn auch nur erst noch den formalen Grund, aller sittlichen Gesetzgebung ausmacht. Der Geist des modernen Protestantismus machte damit einen neuen Fortschritt von wahrhaft universeller Bedeutung, insofern hierdurch ans Licht gebracht wurde, daß die Subjektivität des absoluten Denkens zugleich der Mutterschoß aller objektiven Naturnotwendigkeit, wie der allgemeinen Sittlichkeit ist. Durch diese epochemachende Erkenntnis war nun die weltschöpferische Kraft des „Wortes" oder des unendlichen Denkens, davon der Prolog des Johanneischen Evangeliums so geheimnisvoll erzählt, zum ersten Male klar erkennbar gemacht, und wie der Rationalismus sich befreit hatte vom Zwange der kirchlichen Überlieferung, so hat Kant die Menschheit erlöst von dem Wahne einer vom Denken unabhängigen Natur. Die Objektivität des

Naturzusammenhanges ist im Denken konstituiert, das war der bedeutsame Ertrag der Kantschen Erkenntnis.

Aber damit traten neue Probleme hervor. Das wichtigste war die Gewinnung der Methode des absoluten Denkens, sodann die Konstituierung der geschichtlichen Objektivität als der religiös-sittlichen Entwicklung im Gedanken. Mit der Lösung dieser Aufgaben befaßten sich Fichte, Schelling und Hegel, und erst durch diese Männer gewinnt nun der moderne Protestantismus die ganze Fülle seiner spekulativen Kraft wieder, die sich bereits in dem kirchlichen Protestantismus Luthers als die universelle Gabe des germanischen Geistes geltend gemacht hatte. Erst von dem Boden der kritischen Methode Kants aus wurde es völlig erkennbar, um welches fundamentale Problem es sich in der begrifflichen Darstellung des reinen Logos handelt. War der Königsberger Denker noch so verfahren, daß er von dem Faktum der objektiven Naturerkenntnis, wie es in der mechanischen Naturwissenschaft gegeben war, auf die reinen Bedingungen des Erkennens zurückging, so war damit wohl der Umkreis der Denkmittel erkannt, durch welche die objektive Welt konstituiert wird, aber es blieb noch fraglich, wie sich das reine Denken als solches zu der Mehrheit der Kategorien frei determiniert. Es erwies sich daher als nötig, die Selbstbestimmung des Logos nicht nur unabhängig von der sinnlichen Erfahrung, sondern auch unabhängig von dem sekundären Gebilde der Erfahrungswissenschaft rein aus sich selbst als das Denken des Denkens zu entwickeln. So formulierte schließlich Hegel dies Problem, und so kam denn endlich das reine Wort, der Logos, der Geist auf diese Weise erst zum reinen Bewußtsein seiner selbst. Dieser Denker hat es zuerst unternommen, das universelle Denken sich rein aus sich selbst, universell, d. h. ohne Rücksicht auf die endliche sinnliche Erfahrungsmannigfaltigkeit bestimmen zu lassen. Seine Methode aber ist die, nicht daß er das Denken mit dem Sein schlechtweg identifizierte, sondern daß er das allgemeine unbestimmte Sein mit seinem absoluten Gegensatz, dem Nichtsein, in der Einheit des Denkens begriff und aus der Entfaltung dieser entgegengesetzten Momente die ganze Selbstbestimmung des Logos entwickelte. Und in der Tat, wenn das Denken nicht als leere Einheit oder bloße Form, sondern stets als eine Einheit absolut entgegengesetzter Momente erfaßt wird, wie im Anfang als Einheit von Sein und Nichtsein, so kann nichts mehr außerhalb seiner Sphäre liegen, weder das Göttliche, noch das Menschliche, weder Himmel noch Erde, weder Unendliches noch Endliches. Es kann hier nicht die Frage sein, ob diese spekulative Logik nun auch von Hegel sicher durchgeführt ist; das aber kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier endlich der Weg angezeigt ist, wie das reine „Wort“ die

ganze Fülle seiner alles bedingenden Grundbestimmungen selbstschöpferisch zu begreifen vermag. War der unendliche Geist nach der kirchlichen Methode noch darauf beschränkt, seine entgegengesetzten Momente nur in der typischen Gestalt des Erlösers als „fleischgewordenes Wort" konkret zu verwirklichen, so war er nunmehr dazu fortgeschritten und befähigt, schlechthin alle Lebensbestimmtheiten mit ihrem absoluten Gegensatz in einer höheren, alle endlichen Schranken durchbrechenden Einheit aufzuheben. Was in der Form des kirchlichen Glaubens nur an einem spezifischen Fall zur Vorstellung gebracht wurde, wird durch den denkenden Geist nunmehr generell begriffen. In dem klassischen deutschen Idealismus erreicht daher der moderne Protestantismus erst seine wahrhaft universelle Bedeutung durch die Gestaltung der spekulativen Methode.

Nur andeutungsweise sei sodann auch darauf noch hingewiesen, wie diese Verlebendigung der Methode des unendlichen Logos begleitet wird von der Behandlung des Problems der geschichtlichen Objektivität. Hatte Kant nur die physische Objektivität des Naturzusammenhanges ins Auge gefaßt und ihre gesetzliche Einheit im Denken konstituiert, so blieb doch noch unerörtert, daß es auch eine sittliche Objektivität in den geschichtlichen Mächten des Rechtes, des Staates und der Gesellschaft gebe. Dieses Problem beschäftigte nun seine unmittelbaren Nachfolger.

Zunächst wurde durch Fichte das Gebiet des Rechtes und der Moral prinzipiell unterschieden, wie dies durch Kant noch nicht grundsätzlich geschehen war. Und Fichte war es denn auch, der das Recht nicht bloß von der Seite seiner subjektiv-formalen Natur würdigte, sondern es bereits als eine Funktion der sittlichen Substanzialität d. h. als eine solche der sozial verbundenen Menschheit zu erkennen begann. Aber auch auf diesem Felde der Erkenntnis gelangte erst Hegel zu der Einsicht, daß der Einzelne in dem konkreten Leben des Staates als der sittlichen Einheit seinen wesenhaften Inhalt hat, so daß Moral und Recht nur Funktionen (Momente) dieser sittlichen Objektivität sind, durch die sich das Individuum jenen sozialen Wesensinhalt zu eigen macht. Indessen auch der einzelne Staat verwirklicht die Idee des Staates doch immer nur in einer durch die jeweilige Entwicklung bestimmten, determinierten Form. Der empirische, natürlich gewordene Staat ist daher endlichen Charakters, und der Inbegriff der Gegensätze dieser räumlich und zeitlich verbundenen Staatsgebilde, in denen sich die Idee des Staates verendlicht und dann durch den Zufall eines solchen Gebildes die Verendlichung wieder aufhebt, macht den Begriff der Ge-

schichte aus. Der natürliche Staat trägt daher zwar die Idee des Staates in sich, aber nicht, insofern er in seinem bloß natürlichen Werden verharrt, sondern indem er sich eine unendliche Richtung gibt, d. h. indem er seine Zwecke mit ihrem absoluten Gegensatz oder mit der Totalität der Zwecke aller Staaten zusammennimmt. Diese Richtung auf die Totalität des Zweckes der Menschheit liegt aber noch nicht in seiner natürlich-sittlichen Einzelheit, denn diese ist nur auf die Glieder dieser Einheit nach innen bezogen, nach außen aber selbstisch; sie muß daher erst durch eine andere Macht erzeugt werden, und dies ist die Religion. Erst die Religion, und zwar vorbereitend in ihrer kirchlichen Gestalt, vollkommen aber erst als die Religion des denkenden Geistes pflanzt den Staaten als den natürlichen Erzeugern einer noch endlichen Sittlichkeit den Trieb ein, mit ihren eigenen Zwecken die Zwecke der Totalität zu verwirklichen.

Dies möge genügen, um eine Vorstellung davon zu erwecken, wie das spekulative Denken dem Protestantismus erst wahrhaft universelle Bedeutung gibt, indem es die natürlichen Mächte umgestaltend durchdringt und ihren endlichen Zwecken eine unendliche Richtung gibt. Dieses unendliche Denken aber ist Religion, es ist die Religion in der Gestalt der Wahrheit und des Geistes. In der kirchlichen Form der Religion bleibt dieses Ziel noch unerreicht. Von ihr sagt Hegel, daß durch sie zwar die Weltlichkeit und Religiosität versöhnt werden, aber nur äußerlich, weil diese Beziehung nur die Herrschaft der einen über die andere erstrebt und so keine wahrhafte Versöhnung zustande bringt. „Das Religiöse soll das Herrschende sein, das Versöhnte; die Kirche soll über das Weltliche herrschen, was unversöhnt ist. Aber das Herrschende nimmt diese Weltlichkeit in sich selbst auf. Alle Neigungen, alle Leidenschaften, alles, was geistlose Weltlichkeit ist, tritt an der Kirche durch diese Herrschaft selbst hervor, weil das Weltliche nicht an sich selbst versöhnt ist. Da ist eine Herrschaft vermittelst des Geistlosen gesetzt, wo das Äußerliche das Prinzip ist, wo der Mensch in seinem Verhalten außer sich ist; es ist das Verhältnis der Unfreiheit überhaupt. — Der Mensch ist in Knechtschaft überhaupt in allen diesen weltlichen Formen, und alle diese Formen gelten als nichtige, unheilige. Er aber ist, indem er in denselben ist, wesentlich ein Endliches, ein Entzweites, daß dieses ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes sei. Die weitere Ausführung dieses Zerrissenseins in der Versöhnung selbst ist dann das, was als Verderben der Kirche erscheint, — der absolute Widerspruch des Geistigen in ihm selbst." Dieser kirchlichen Religiosität stellt Hegel alsdann die Religion der wahrhaften Versöhnung gegenüber, die den Widerspruch zwischen

sich und der Weltlichkeit in der Sittlichkeit auflöst, so daß mit ihr das Prinzip der Freiheit in die Weltlichkeit eindringt. Und indem die Weltlichkeit so dem Begriffe, der Vernunft, der ewigen Wahrheit selbst gemäß gebildet ist, ist dies die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille. „In der Organisation des Staates, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeschlagen, ist diese von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für sich berechtigt; denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechtes und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche im Felde der Wirklichkeit realisiert, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dies ist die wahrhafte Bearbeitung der Wirklichkeit. Das Sittliche ist Gehorsam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorsam des Subjekts gegen das Sittliche. In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.“

Als diese Stufe der Erkenntnis erreicht war, da hatte sich der Protestantismus, dessen wesentliche Bestimmtheit die Kraft des spekulativen Geistes ist, erst zu der Höhe wahrhafter Universalität erhoben. In seiner kirchlichen Gestalt ist der Protestantismus nur eine partikulare Erscheinung, denn er ist hier in dem endlichen Gegensatz zu dem römischen Katholizismus stecken geblieben, wie anderseits zu dem kirchlichen Indifferentismus. Der Geist der spekulativen Philosophie dagegen hat, unberührt von den kirchlichen Gegensätzen, auch in England und in den romanischen Ländern Wurzel gefaßt. Aber, daß er es wissenschaftlich getan hat, ist nicht einmal das Entscheidende, und man könnte demgegenüber mit Recht geltend machen, daß ja die akademische Philosophie Deutschlands selbst und im Zusammenhang damit auch die Theologie sehr bald in die Bahnen des empirischen Psychologismus und Historismus abgeschwenkt sei. Auch dies hat seine triftigen Gründe, wie es selbst wieder Grund davon ist, daß diese empirische Philosophie seitdem allen Einfluß auf das Leben verloren hat. Der Hauptgrund für die Verkümmerung der wissenschaftlichen Philosophie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts ist wohl der, daß die Entwicklung des Geistes der spekulativen Wissenschaft der Hemmung bedurfte, damit die Kulturvölker erst einmal mit der praktischen Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens aus jenem Geiste nachkommen könnten. Denn das ist das merkwürdige, daß der spekulative Trieb, der aus der Wissenschaft entschwunden ist, die Allgemeintätigkeit der gesellschaftlichen Gütererzeugung als sittliche Kraft ergriffen hat und zunächst in der Erzeugung der universalen Gegensätze des Kapitalismus und Sozialismus zum Ausdruck gekommen ist. Nicht mit Unrecht hat daher Friedrich

Engels in seinem Schriftchen „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ gesagt: „Die neue Richtung, die in der Entwicklungsgeschichte der Arbeit den Schlüssel erkannte zum Verständnis der gesamten Geschichte der Gesellschaft, wandte sich von vornherein vorzugsweise an die Arbeiterklasse, und fand hier die Empfänglichkeit, die sie bei der offiziellen Wissenschaft weder suchte noch erwartete. *Die deutsche Arbeiterbewegung ist die Erbin der deutschen klassischen Philosophie.*“

Richtig ist hieran, daß allein von Marx und seinen Anhängern die dialektische Methode formal fortgesetzt wurde; aber dagegen einzuwenden ist, daß die deutsche Arbeiterbewegung auch nur das eine, das persönliche Moment der sittlichen Weltidee des universalen Protestantismus ausmacht und daher den Charakter der gesellschaftlichen Bewegung noch nicht spekulativ begreift. Denn notwendig dazu gehört der absolute Gegensatz des anderen Momentes, das in dem Geist des unpersönlichen Kapitalismus schöpferisch hervorgetreten ist. Daß aber dieser weltgeschichtliche Gegensatz aus der Idee des Protestantismus entsprungen ist, darüber sollte heut kein Zweifel mehr herrschen. Denn die schönen Arbeiten von Max Weber und Troeltsch haben zur Genüge gezeigt, daß der Geist des Kapitalismus noch eine unmittelbare Wirkung des reformierten Protestantismus ist, während die unendliche Bedeutung des Subjektes, wie sie sich in der deutschen Arbeiterbewegung geltend macht, mittelbar aus dem Samen des Lutherischen Protestantismus und unserer klassischen Philosophie machtvoll entsprossen ist. Der spekulative Geist des Kapitalismus offenbart sich aber darin, daß die Gütererzeugung, indem sie sich von dem begrenzten Bedürfnis der bloß individuellen Befriedigung freimacht, von der endlichen zur unendlichen Produktionsform übergeht: darin ist aber das entgegengesetzte Moment des Sozialismus bereits mitgesetzt, der entsprechend nun auch die Güterverwertung von ihrer natürlichen, endlichen Form zu befreien strebt. Diesen vorerst noch bloß wirtschaftlich bestimmten Gegensatz in einer höheren, das Leben sittlich verklärenden Einheit aufzuheben, das ist die spekulative Weltidee des modernen Protestantismus.

Überblicken wir nun diesen Gang von dem im siebzehnten Jahrhundert einsetzenden Rationalismus bis zur Höhe des klassisch-philosophischen Idealismus und weiter dann bis zu dem praktisch-sittlichen Idealismus der gesellschaftlichen Bewegung so geht auch aus der Charakteristik des Verhältnisses dieser Epoche zu der reformatorischen von 1517—1648 mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit hervor, daß der kirchliche Protestantimus eben, sofern er noch kirchlich ist, nicht diesem neuen

Weltalter, sondern dem Mittelalter angehört. In der Erhaltung und Pflege der Kirche erhält sich daher wohl der Geist der mittelalterlichen Kulturepoche als ein geschichtliches Moment der modernen Kulturbewegung; aber nicht die spekulative Idee der Kirche, sondern die spekulative Idee der universell-sittlichen Einheit der Gesellschaft ist das Schibboleth des modernen Weltalters. Dieser unendliche Begriff der sittlichen Vergesellschaftung der ganzen Menschheit stellt sich aber nicht in sinnlich-materialistischer, sondern nur in idealistisch-geistiger Form dar. Denn die Einheit und Totalität der Gesellschaft läßt sich nicht auch empirisch-sinnlich vergegenwärtigen, weil ja alles Sinnliche von Natur stets begrenzt ist, sondern diese Idee läßt sich nur dadurch verwirklichen, daß der sittlich vollkommensten Einheit unter den natürlichen Gemeinschaften, dem Staate, in allen seinen Lebensäußerungen eine unendliche, mit seinen eigenen Zwecken die Zwecke der Totalität erfüllende Richtung gegeben wird. Ist aber der auf das Unendliche zielende Geist religiöser Geist, so nimmt die Religion hier die Gestalt der sittlichen Verklärung des ganzen Lebens und der ganzen Welt an. Damit erhebt sich dann die Religion nun erst zu der lichten Höhe göttlicher Freiheit, welche sie in ihrer kirchlichen Form noch nicht zu erreichen vermochte. Denn die kirchliche Religion schließt im Prinzip noch die Welt und alle natürlich-weltliche Gemeinschaft von ihrem Reiche aus; sie versöhnt nicht die Totalität des Lebens mit sich, sondern immer nur einzelne Individuen und auch diese nur, sofern sie die Welt und die natürlichen Lebensverbindungen dabei hinter sich lassen. Die Religion des denkenden Geistes dagegen erwirkt nicht die Verklärung einzelner, durch die Gnade prädestinierter Individuen, sondern die Menschheit als Ganzes durch die Verlebendigung des Logos in der sittlichen Einheit der Gesellschaft. Das aber ist die Idee des universellen Protestantismus, und erst in dieser Gestalt ist er der führende Geist der Weltkultur.

Das sind die Gründe, die zu der Erkenntnis zwingen: der kirchliche Protestantismus ist eine mittelalterliche Erscheinung. Der positive Ertrag dieser geschichtlichen Bestimmung liegt aber darin, daß es erst durch diese Abgrenzung der mittelalterlichen Epoche möglich wird, die universelle Bedeutung des Protestantismus klar zu erkennen. Nicht minder wichtig ist endlich die daraus entspringende Einsicht, daß die im Lutherischen Protestantismus so oft vermißte Gewinnung eines neuen, universellen Prinzips für die sittliche Lebensgestaltung erst auf der Stufe möglich wurde, als sich der Geist des Protestantismus selber in der Freiheit des unendlichen Denkens zur wahren Universalität erhob.

Offenbarung.

Es ist höchst bemerkenswert, daß die Menschheit einen Fortschritt auf einem gewissen Gebiet fast regelmäßig mit dem Rückschritt auf einem anderen bezahlen muß. So hat uns die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts religiös frei gemacht und ein bedeutsames Stück über die Stufe des romanischen Christentums emporgehoben, aber dafür blieben wir auch auf allen anderen Geistesgebieten nicht nur gut zweihundert Jahre hinter den Italienern und Franzosen zurück, sondern wurden sogar eher wieder in die Enge der mittelalterlichen Vorstellungen zurückgedrängt. Luther selbst blieb mit Ausnahme seiner religiösen Genialität eine durchaus mittelalterliche Erscheinung, und die Entdeckungen des Kopernikus und Kepler wurden von niemand so gehässig bekämpft wie von den protestantischen Geistlichen. Heute aber ist unser Zeitalter beherrscht von der Empirie und der Technik, und die Folge davon ist, daß die allgemeine geistige, philosophische Bildung selbst der führenden Stände auf einen kaum scharf genug zu bezeichnenden Tiefstand hinabgesunken ist. Noch vor etwa vierzig Jahren konnte der Franzose Taine schreiben: „Von 1780 bis 1830 hat Deutschland alle Ideen unserer historischen Zeit hervorgebracht, und für ein halbes Jahrhundert noch, vielleicht sogar für ein ganzes Jahrhundert wird es unsere Hauptaufgabe sein, sie zu überdenken." — Er hat sich stark verrechnet. Denn schon seit etwa dreißig Jahren bemüht sich unser Geschlecht, jene Geisteserrungenschaften wieder zu vergessen, und hat statt dessen vielmehr auf den englischen Empirismus und den französischen Positivismus des 17. und 18. Jahrhunderts zurückgegriffen, wie er sich in Comte, Spencer, Mill und ihresgleichen erneuert hat. Es ist vergessen und unverständlich geworden, daß Kant die Doktrinen Lockes und Humes schlagend widerlegt und statt dessen selbst einen tieferen Grund gelegt hat. Es ist vergessen worden, daß Goethe und Schiller, Hegel und Schleiermacher einen neuen Weg zu den wahrhaften Quellen des Lebens gewiesen haben. Und man sucht es heut auch vergessen zu machen, daß die menschliche Entwicklung von Ideen bestimmt wird, und man sucht statt dessen

plausibel zu machen, daß ihr Gang lediglich durch die Veränderung der ökonomischen Produktionsweise bedingt werde. Den kritischen Idealismus hat der physiologische Materialismus verdrängt; der geistige Menschheitstypus ist zu dem psychophysischen Typus verkümmert, und die Menschheitsgeschichte gilt nicht mehr als die Entwicklung der immanenten Weltvernunft, sondern als ein sich fortspinnender Kampf um den Futterkorb und um den Futterplatz. Die wenigen aber, die heut noch in den Bahnen fortwandeln, von denen Taine spricht, sie werden von dem Geschrei der Masse übertönt und müssen sich bemühen, die heiligen Vermächtnisse für den kommenden Tag zu bewahren. So stellt der gegenwärtige Kulturzustand das Gegenbild zu dem Anfang einer Entwicklungsepoche dar: Plato ist tot und Protagoras ist sieghaft dem Grabe entstiegen.

Wie verheerend aber die einseitige Vorherrschaft des Empirismus auf den Zustand der Geistesbildung gewirkt hat, ist am besten daraus zu erkennen, welche Verwirrung und Unsicherheit entsteht, wenn einmal ein geistiger Tatbestand von fundamentaler Bedeutung wie derjenige der Offenbarung durch einen kecken Angriff in Frage gestellt wird. In einem solchen Falle zeigt es sich, wie gefährlich der Mangel philosophischer Durchbildung ist; wie der empirische Psychologismus bei der Klarstellung einer so bedeutsamen Lebensfrage völlig versagt und den Menschen entweder einem zerstörenden Nihilismus oder einer abergläubischen Mystik überantwortet. Es ist daher gut, wenn bei einer solchen Gelegenheit einmal klar zutage tritt, welche dogmatische Verirrung in der Behauptung liegt, daß die empirische Psychologie die Grundlage aller Geisteswissenschaften sei. In der Tat ist dies aber die herrschende Meinung, die nicht bloß von den Psychologen selber geltend gemacht worden ist, sondern unter dem Deckmantel des sogenannten Neukantianismus auch in die Theologie und die anderen Geisteswissenschaften Schritt vor Schritt eingedrungen ist. Denn wenn das richtig wäre, so müßten sich auch alle geistigen Tatsachen überhaupt letzthin auf individuell-psychische Prozesse zurückführen lassen, und das eben trifft nicht zu. Gerade die fundamentalen Bestimmtheiten der logischen, ästhetischen und ethisch-religiösen Vorgänge sind nicht empirisch-psychischer, sondern meta-psychologischer oder allgemein-geistiger Natur. Weder dafür, was einer Erkenntnis den Charakter der Notwendigkeit gibt, noch was ein Anschauungsgebilde zum Kunstwerk und eine menschliche Handlung zur sittlichen Tat macht, vermag die Psychologie allgemeingültige Kriterien anzugeben; sie bleibt immer im bloßen Relativismus stecken und kommt nie weiter als zu der Angabe, daß etwas mehr oder weniger

wahrscheinlich, mehr oder weniger angenehm, mehr oder weniger sittlich-angemessen ist. Das Wesen des Wahren, Schönen und Guten ist eben allgemeinen und nicht empirischen, geistigen und nicht psychologischen Ursprungs, und darum ist es auch der Psychologie nicht faßbar. Das aber ist die geradezu verhängnisvolle und alles zerstörende Wirkung des Psychologismus, daß er nun vor der Behauptung nicht zurückschreckt und sie praktisch überall zur Geltung bringt: das Wesen des Allgemeingültigen auf dem Gebiete des Denkens, der Anschauungsgestaltung und des Wollens sei überhaupt nicht zugänglich und die Menschen müßten sich mit dem Relativismus begnügen, weil man auf psychologistischem Wege zu keinem anderen Ziele zu gelangen vermöchte. Gott sei Dank aber bleibt bei dieser Sachlage noch ein anderer Schluß möglich; derjenige nämlich, daß die empirische Psychologie gerade deswegen die Grundlage der Geisteswissenschaften nie und nimmer werden könne, weil ihr das ganze Feld des Geistigen, d. h. Allgemeingültigen und Notwendigen verschlossen ist. Das aber ist im Unterschiede von aller empirischen Forschung nun der Gegenstand der Philosophie. Und so wird denn auch die Philosophie darüber zu befinden haben, was von der Behauptung zu halten sei, daß es eine überempirische Offenbarung nicht gebe; es wird sich auf diese Weise zeigen müssen, was als das Wesen derjenigen Tatbestände anzusehen ist, die als Ausdruck der Offenbarungsfunktion in Frage kommen.

Wir sind von Jugend auf in dem Glauben erzogen worden, daß es einen Gott gibt und daß dieser Gott sich der Menschheit auf mannigfache Weise offenbart habe. So wird gelehrt, daß er sich in der Schöpfung und dem sittlichen Gewissen, dann durch die Proklamierung des mosaischen Gesetzes, durch die Propheten und am gründlichsten durch die Fleischwerdung des Logos-Christus den Menschen kundgetan habe. Dieser Glaube ist kein willkürliches Erzeugnis menschlichen Denkens, sondern er ist geschichtlich geworden und so das Entwicklungsprodukt einer das Leben der Menschheit bestimmenden Idee. Aufgabe der Theologie ist es, nicht etwa solchen Gauben zu beweisen, sondern ihn aus seinem offenbar gewordenen Wesen und dem Gange seiner Entwicklung zu erläutern, um dadurch seine Funktion lebendig zu erhalten. Denn der Glaube ist nur dann echter Glaube, wenn er der lebendige, unmittelbare Ausdruck aus dem Wesen des Lebens ist, und er hört auf es zu sein, wenn seine Entwicklung mit der Entwicklung dieses Wesens in Widerspruch gerät und so ein künstliches Gebilde wird. So empfand das sechzehnte Jahrhundert, daß das mittelalterliche Glaubenssystem sich immer mehr von den unzerstörbaren Grundlagen des

unmittelbaren Lebens entfernt hatte, und es bemühte sich daher, den dem Leben entfremdeten Glauben wieder als lebendigen Glauben zu gestalten. So empfinden wir auch heut wieder, daß viele Lehren der Kirche nicht mehr die Wesensentfaltung des menschlichen Lebens zum Ausdruck bringen, sondern nur noch einen künstlich vermittelten Glauben überholter Entwicklungsstufen darstellen. Immer aber, wenn die theologische Form der Religion mit den wesenhaften Kräften des Lebens in Widerspruch steht, dann erhebt die lauernde Skepsis siegreich ihr Haupt und bestreitet nicht nur die in einem gegebenen Zeitpunkt offenbare Form der Religion, sondern die Möglichkeit solcher Offenbarung überhaupt und im ganzen. Dann ist die Theologie ratlos; denn der Glaube, den sie verficht, ist dann ja nicht mehr lebendiger Glaube, sondern nur Versteinerung früherer Glaubensformen. Dann ist ihr die Waffe entsunken, mit der sie allein aller skeptischen Gegenströmung Herr zu werden vermag, nämlich die Erweckung der unmittelbaren Überzeugung, daß der Glaube und nicht die Skepsis der wahrhafte Ausdruck des lebendigen Wesens sei. Helfen könnte hier der Theologie nur, wie in der Zeit der Reformation, eine fundamentale Wiedergeburt aus den unmittelbaren Quellen des Lebens, und diese gerade hält die Skepsis überall versperrt. Denn ehe die positive Erneuerung der Lebensoffenbarung möglich ist, muß der Glaube an die Möglichkeit der Offenbarung schlechthin wieder zum Bewußtsein kommen, weil nur aus dem Geist einer solchen allgemeinen Überzeugung heraus eine bestimmte Offenbarungstat möglich ist. Heut aber wird gerade umgekehrt der führende Teil der Menschheit von der skeptischen Ansicht im Bann gehalten, daß es nicht nur auf religiösem Gebiet sondern überhaupt keine überempirischen Lebensfunktionen gebe. Die Entscheidung darüber aber kann nicht mehr historisch und dogmatisch getroffen werden, sondern nur noch aus der reinen Erkenntnis des Wesens selber, d. h. also philosophisch.

Der Mensch ist ein psychophysischer Organismus, und die Elemente der empirischen Prozesse, durch welche dieser Organismus bestimmt ist, bilden die Grundlage aller Erkenntnis. In diesem Satz offenbart sich der fundamentale Irrtum, von dem unser Zeitalter beherrscht ist. Es liegt hier ein Fehler der ganzen Methode und nicht bloß ein solcher des Erkenntnisergebnisses vor. Der Mangel dieses Verfahrens aber beruht darauf, daß der empirische Psychologismus nicht von der Ermittlung eines letzthin allgemeinen und unmittelbar Gegebenen ausgeht, sondern schon anfänglich von naiven Abstraktionen und relativen Erscheinungen. Denn nimmt man, wie es hier geschieht, den

individuellen Organismus zum Ausgangspunkt der Forschung, so beginnt gleich der erste Schritt mit einer künstlichen Abstraktion, da das Individuum nicht in Wirklichkeit, sondern nur unter Abstandnahme von der realen Verknüpftheit aus dem Gesamtzusammenhange losgelöst und für sich betrachtet werden kann. Ein solches Verfahren kann wohl für manche Spezialforschungen geboten sein; geht aber die Grundwissenschaft gleich von Anfang an von einer solchen Abstraktion aus, so hat sie es auch nur mit relativen Erscheinungen zu tun und kann deshalb auch nur zu relativen Erkenntnissen kommen. Erst wird aus dem Dasein des Ganzen das Individuum künstlich abgesondert, dann an dem Individuum die psychischen Prozesse und wiederum aus diesen Prozessen die Elementarempfindungen; kurz, Abstraktionen über Abstraktionen leiten das psychologistische Verfahren ein, und dann soll hinterher die lebendige Wirklichkeit aus diesen abstrakten Gebilden konstruiert werden. Unwirklicher, unpositiver, irrealer ist der Ansatz keiner Methode als der des empirischen Psychologismus.

Aber mit überlegener Miene weist der sogenannte Positivismus darauf hin, daß der naive oder psychophysische Mensch der allein unmittelbar gegebene Mensch sei; er sei es eben, der sich unmittelbar als selbständige Existenz erfasse und von seinem individuellen Standpunkt aus sein Leben zu begreifen, zu ordnen und zu gestalten suche, und darum müsse auch alle Forschung diesen Ausgangspunkt nehmen. Indessen in dieser Annahme liegt ein großer und verhängnisvoller Irrtum. Gerade die Erfahrung lehrt das Gegenteil. Es ist nicht wahr, daß der naive Mensch sich bloß als Individuum fühle, und es ist nicht wahr, daß der psychophysische Mensch der ganze Mensch sei. Überall wo wir es mit wirklichen Menschen zu tun haben, äußert sich neben dem individuellen Bewußtsein auch ein universell-geistiges Bewußtseinskomplement, und es ist nur die Blindheit des Empirismus, daß er die Äußerungsweise dieser komplementären Bestimmtheit nicht von vornherein zu erkennen und in Anschlag zu bringen vermag. Es hat dies seinen deutlich erkennbaren Grund. Denn daß sich der Mensch seiner psychophysischen Natur zuerst voll bewußt wird, liegt daran, daß er diese Seite seines Daseins mit den Tieren gemein hat, und daß sie schon in diesen zur Entfaltung gebracht ist. Infolgedessen ist diese Bestimmtheit der menschlichen Natur für den naiven Kopf auch die faßbarste, weil die Bahn ihrer Entwicklung bereits durch das animalische Dasein geregelt ist. Dagegen ist das allgemein-geistige Bewußtseinskomplement dem Menschen nur erst als noch gänzlich unentwickelte Anlagebestimmtheit gegeben, so daß diese gegenüber der psychophysischen Bewußtheit in

dem Einzelnen wie in der ganzen Menschheit aus dunkeln Anfängen nur sehr allmählich zur klaren Entfaltung gelangt. Aber nicht aus dieser psychophysischen Natur des Individuums entwickelt sich diese Bestimmtheit, sondern sie liegt ihr als konstituierende Bedingung zugrunde und kommt nur in dem animalischen Dasein noch nicht zur Auslösung. Es ist die höchste, ja letzthin die einzige Aufgabe des Menschengeschlechtes, diese allgemein-geistige Bestimmtheit in individueller Mannigfaltigkeit zur Entfaltung zu bringen; alles individuelle Leben und alle individuelle Tätigkeit ist nur das Mittel dazu. Daß dem aber so ist, daß sich schon der naive Mensch nicht bloß als psychophysisches Individuum weiß, das zeigt sich, wie dunkel auch immer, von Anfang an in der Erzeugung des Fetischdienstes und der mythischen Gestaltungen, in welchen das universell-geistige Komplement des individuellen Bewußtseins seinen ersten, primitiven Ausdruck findet. Vom ersten Schritt an bildet so das religiöse Bewußtsein die Ergänzung des bloß Individuellen im Menschen, und der Ursprung dieser Religiosität ist nichts Anderes als die lebendig tätige Entwicklung der universell-geistigen Bestimmtheit. Eben das aber übersieht der rohe Empirismus; er ergreift nicht den ganzen Menschen, sondern nur seine psychophysische Animalität, und da er das Vorhandensein des Geistes in seiner religiösen und wissenschaftlichen Tätigkeit nicht gut in Abrede stellen kann, so erklärt er ihn flugs für eine induktive Verallgemeinerung empirischer Prozesse. Er übersieht dabei nur, daß das Geistige nicht das abstrakt-künstliche Produkt eines empirischen Induktionsverfahrens, sondern eine lebendige und ursprüngliche Funktion ist, durch welche alles Empirische erst seinen Halt bekommt. Zu einer solchen Verwirrung muß es aber kommen, wenn man aus der lebendigen Daseinseinheit erst eine einzelne Erscheinungsweise auf dem Wege der Abstraktion herauslöst und hinterher dann das Ganze aus diesem Bruchteil rekonstruieren will. Der empirische Psychologismus ist der Versuch, das Universum von dem animalischen Standpunkt aus begreiflich zu machen.

Es ist köstlich zu sehen, wie bereits der Apostel Paulus die Korinther darüber belehrt, daß das Wesen des Lebens oder sagen wir in seiner Sprache das Göttliche nicht auf empirisch-psychischem, sondern nur auf geistigem Wege zu erfassen ist. Der Geist der Welt und der Geist des Menschen, das ist ihm der empirische Verstand, wie er das Dasein von der physisch-sinnlichen, fleischlichen Seite aus ergreift und beurteilt; dieser empirische, psychische Geist vermag wohl das animalische, fleischliche Leben des Menschen zu erkennen, aber nicht das Leben des ganzen, des göttlichen Menschen; dazu bedarf es der

Verlebendigung der göttlichen oder universellen Geistesbestimmtheit selber, d. h. des reinen, allgemeinen Geistes, des Geistes schlechthin im Unterschied von dem psychisch-individuellen Geist oder dem empirischen Verstande. „Unter den Menschen — wer von ihnen kennt das Innere eines Menschen, als der Geist des Menschen, der in ihm ist? So hat auch noch niemand das Innere Gottes ergründet, als der Geist Gottes. Doch wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, um damit zu verstehen, was uns von Gott geschenkt ist, und davon reden wir auch nicht in Schulworten menschlicher Weisheit, sondern in solchen, wie sie der Geist lehrt, geistige Sprache für geistige Dinge. Ein psychischer Mensch freilich nimmt nicht an, was vom Geist Gottes ist (*ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ*); es ist ihm Torheit, er vermag es nicht zu verstehen, weil es geistig ergründet werden will. Der geistige Mensch (*πνευματικὸς*) aber ergründet alles, er selbst aber wird von niemand ergründet." In bezug auf das religiöse Verhältnis ist hier mit völliger Klarheit auf den Gegensatz zwischen dem individuell-psychischen und dem universell-göttlichen Geiste hingewiesen; zugleich aber wird damit zum Ausdruck gebracht, daß die universelle Geistesbestimmtheit des Menschen nun nicht mehr wie in dem Fetischismus, in den mythischen Religionen und der äußerlichen Gesetzesreligion nach außen projiziert wird, sondern als innere Bestimmtheit des endlichen Subjektes ergriffen wird. In ganz entsprechender Weise sagt Hegel: „Das endliche Bewußtsein weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß; so ist Gott Geist und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objektiv gewordene Begriff. Hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menschen kundgetan, was er ist und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtsein. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß." „Die Theologie hat gemeiniglich diesen Sinn, daß es darum zu tun sei, Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjektive Bewußtsein bleibt, so ein äußerlicher Gegenstand ist, wie die Sonne, der Himmel usw. Gegenstand des Bewußtseins ist, wo der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat ein Anderes, Äußerliches zu sein. Im Gegensatz hiervon kann man den Begriff der absoluten Religion so angeben, daß das, um was es zu tun ist, nicht dies Äußere sei, sondern die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heißen, mit dem Subjekt."

Gehen wir also nicht wie der empirische Psychologismus

einseitig und unter dogmatischer Abstraktion von der bloß animalischen, psychophysischen Natur des Menschen aus, sondern von dem wirklichen, dem ganzen Menschen und zwar von dem Menschen in der universellen Bestimmtheit seines Wesens durch das Wesen des universellen Erfahrungszusammenhanges, so zeigt sich, daß die Verlebendigung oder Offenbarmachung dieser universellen Bestimmtheit in konkret-individueller Form dasjenige ist, was als die gestaltende Idee der Entwicklung des überanimalischen, reinmenschlichen Wesens bezeichnet werden muß. Die Menschheit muß offenbar machen, was sich ihrem Bewußtsein zunächst noch als ein Verborgenes, Eingehülltes, als eine bloße Anlagebestimmtheit kundgibt, nämlich daß die individuelle Natur jedes Einzelnen unter universeller Bedingtheit steht und daß diese an der psychophysischen Entwicklung des Individuums als die Wesensbestimmtheit zur Entfaltung gebracht werden muß.

Man muß sich nur einmal frei machen von dem verengenden empirischen Beobachten, man muß erst einmal den Mut fassen, den geistigen Blick auf das universelle Ganze zu richten, in das wir uns als relative Sonderexistenz unmittelbar eingeordnet finden, und man wird gewahr werden, daß dieses Ganze trotz der Verschiedenheit der äußeren und inneren Erfahrungsart dennoch eine letzte, allumfassende und nicht weiter zu begründende Einheitsbestimmtheit aufweist, nämlich die, ein unendlicher Bewußtseinszusammenhang zu sein. Denn auch die ganze physische Welt, der unendliche Himmel mit allen seinen Gestirnen und die Erde mit allen ihren Geschöpfen ist uns in keiner Weise anders gegeben denn als eine spezifische Erscheinungsart des einheitlichen Bewußtseinszusammenhanges; diese Welt ist nur verschieden bestimmt und geordnet wie die innere Bewußtseinswelt, und was wir Materie und Seele nennen, ist lediglich die Bezeichnung für diese differenzierte Bewußtseinsbestimmtheit und Bewußtseinsordnung.*) Der Mensch aber ist als endliches Individuum eine relative Bewußtseinseinheit in diesem unendlichen Erfahrungszusammenhange, und alle endlichen Erfahrungsprozesse, die er im Verlauf seines Daseins durchmacht, stehen daher immer schon unter der Bedingtheit der universellen Geisteseinheit. So steht seine empirisch-individuelle Anschauung unter allgemeinen, das Ganze ordnenden Anschauungsformen; so stehen seine Denkfunktionen unter allgemeinen Erfahrungsfunktionen, und so steht sein individueller Wille unter einer auf die Entwicklung des Ganzen gerichteten Willensbestimmtheit. In dem Tiere und ebenso in dem psychophysischen Menschen schlummert noch das

*) Den näheren Nachweis darüber findet man in meinen „Grundzügen der konstitutiven Erfahrungsphilosophie". Berlin 1901.

Bewußtsein von dieser universellen Geistesbestimmtheit, aber mit dem Erwachen des Individuums zu geistigem Leben beginnt auch die Entwicklung oder Offenbarmachung dieser überempirischen oder überindividuellen Lebenseinheit. Jede Erkenntnis und jede Tat eines Individuums, durch welche die Menschheit auf ihrer Entwicklungsbahn einen Schritt vorwärts gebracht wird, charakterisiert sich daher stets und ständig als eine Offenbarung, d. h. eine fortschreitende Verlebendigung der allgemeinen, übersinnlichen Geistesbestimmtheit.

Es ist dabei zu unterscheiden zwischen „übernatürlicher" und „überempirischer" Offenbarung. Übernatürlich würde eine Offenbarung dann sein, wenn die Bedingung ihrer Möglichkeit sich als nicht zu den Bedingungen des einheitlichen Erfahrungszusammenhanges gehörend erweisen ließe. Eine solche Offenbarung ist aber wenigstens für uns Menschen unmöglich, und ein Glaube, der sich einer solchen Annahme hingäbe, wäre der brutalste Aberglaube. Denn aus der Kritik der Möglichkeit des gegebenen Erfahrungszusammenhanges läßt sich feststellen, daß nichts Gegenstand der menschlichen Erfahrung werden kann, was unabhängig von den konstitutiven Bedingungen der universellen Bewußtseinseinheit aufträte; wir könnten es gar nicht mit unserem übrigen Bewußtseinszusammenhange vereinigen, und darum könnte es auch erst gar nicht Objekt unserer (äußeren oder inneren) Wahrnehmung werden. Träte dennoch dieser Fall ein, würde unser Bewußtsein unter eine Bedingung gestellt, welche nicht zu seiner immanenten Bedingtheit gehörte, so wäre die allgemeine Einheitlichkeit der Erfahrung und damit die Möglichkeit des gegebenen Erfahrungsbewußtseins überhaupt zerstört; denn eben diese Einheitlichkeit ist die fundamentale Bedingung aller Erfahrungsmöglichkeit. Wird uns aber dennoch ein bis dahin verborgener Tatbestand offenbart, wird er also Gegenstand unserer Erfahrung, so liegt in dieser Tatsache selber schon die Anzeige, daß er unter den allgemeinen Erfahrungsbedingungen steht. Darin liegt zugleich der Beweis für die Unmöglichkeit der Wunder, wenn man diesen Begriff im strengsten Sinne nimmt. Verstehen wir nämlich unter Wunder nicht, was dem erworbenen Bestande des empirischen Wissens widerspricht — denn das kommt häufig vor —, sondern was den allgemeinen Bedingungen der Erfahrungseinheit entgegen ist, so kann es überhaupt keine Vorgänge geben, die Wunder in dieser Bedeutung wären. Die Durchbrechung der Einheit der Naturgesetze ist nur denkbar unter Voraussetzung der Aufhebung der gegebenen Erfahrungsmöglichkeit und ist daher ein Unding, so lange der gegenwärtige Erfahrungszusammenhang besteht. Was daher auch sonst das Wesen der Offenbarung ausmachen möge, so ist doch jedenfalls

sicher, daß die Bedingung ihrer Möglichkeit innerhalb der Grenzen der allgemeinen Erfahrungsbedingungen liegen muß.

Kann also das, was in den menschlichen Bewußtseinszusammenhang eintritt, auf keine Weise übernatürlichen Ursprunges sein, so gibt es doch Bewußtseinstatsachen, die jedenfalls nicht empirischer Natur sind. Man verwechselt heut vielfach „Empirie“ und „Erfahrung“, „empirisch“ und „natürlich“, aber wenn auch das griechische Wort „Empeiria“ ursprünglich „Erfahrung“ bedeutet, so besagen doch beide Wörter heut in der philosophischen Terminologie nicht dasselbe. Empirisch heißen die veränderlichen Bestimmungen der sinnlichen Einzelwahrnehmung, ihre assoziativen Wahrnehmungsverbindungen und alle darauf beruhenden Reflektionsprozesse, wie die Bildung von empirischen Begriffen, Urteilen und induktiven Regeln, welche letzteren auch fälschlich und anmaßend „empirische Gesetze“ genannt werden. Empirisch ist daher auch das psychophysische „Ich“ als Einheit dieser sinnlich-reflexiven Prozesse. Mit „Erfahrung“ dagegen wird in der Philosophie außer der sinnlichen auch diejenige Bewußtseinsart bezeichnet, auf welcher die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Bewußtseinszusammenhanges beruht. Daher unterscheidet z. B. Kant das Wahrnehmungsurteil von dem Erfahrungsurteil; jenes ist subjektiv, dieses objektiv; jenes ist zufällig, dieses ist mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit verknüpft; jenes ist individuell, dieses ist allgemeingültig. Erfahrung ist also der Gesamtbegriff, welcher sowohl die sinnlich-empirische, als die nichtsinnlich-überempirische oder geistige Bewußtseinsart objektiv umfaßt. Diese einheitliche und allumfassende Erfahrungswirklichkeit ist aber das, was wir „Natur“ nennen, und daher ist auch an ihr die empirische Sinnennatur und die überempirische Geistnatur zu unterscheiden. Daraus geht schon hervor, daß der Geist keineswegs dem bloß reflektierenden und abstrahierenden Denkvermögen gleichzusetzen sei; er ist etwas durchaus Wirkliches und Natürliches und als solcher mit der sinnlichen Erfahrung zusammen als lebendige Einheit gegeben; aber im Unterschiede von dieser ist er diejenige Bewußtseinsart, welche in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungsänderung die gemeinsame unveränderliche, ewige und Einheit stiftende Grundbestimmtheit bildet. Demnach ist die Sinnennatur nur der Inbegriff der mannigfaltigen und veränderlichen Begrenzungen der Geistnatur. Sofern nun das psychophysische Ich eine relative Bewußtseinseinheit innerhalb des universellen Erfahrungszusammenhanges bildet, muß es ebenfalls von dieser allgemeinen Geistnatur grundlegend bestimmt sein. In dem Maße aber, wie diese universelle Geistesallheit in dem sinnlich-psychischen Ich zum Bewußtsein kommt, entwickelt sich der

geistige Mensch in dem animalischen oder psychophysischen Menschen. Und das ist nun eben das Entscheidende, daß das Bewußtwerden der allgemeinen Geistnatur in dem Menschen nicht ein Entwicklungsprodukt seiner empirischen Natur ist, sondern daß diese sich selbst als die schöpferische Kraft in dem empirischen Bewußtsein stufenweise verlebendigt und so das animalische Leben mit der geistigen Entwicklungsidee befruchtet.

Indem man aber von jeher dunkel fühlte, daß das Innewerden der universellen Grundbestimmtheit seitens des endlichen Subjektes nicht ein Erzeugnis seiner empirischen Entwicklung, sondern das selbständige Lebendigwerden einer höheren, überempirischen, überindividuellen Bewußtseinsart sei, hat man hierfür sehr bezeichnend den Ausdruck „Offenbarung“ (apokalypsis, revelatio, manifestatio) gewählt. Indem man jedoch diese überempirische Offenbarung theologischerseits zu einer übernatürlichen zu stempeln versucht hat, ist dieser Begriff anstößig geworden und hat sogar alle flach empirischen Köpfe veranlaßt, die Tatsache der selbständigen Verlebendigung des universellen Geisteswesens rundweg in Abrede zu stellen. Man sollte dabei nur immer im Auge behalten, daß ja auch die sinnliche Wahrnehmung kein Produkt unseres Ichs, sondern ebenfalls eine Art Offenbarung, nämlich eine solche der universellen Sinnennatur ist. Die theologischen Dogmatiker waren sich seit Paulus dieser Tatsache wohl bewußt, daß sich das Universelle sowohl von seiner sinnlichen als geistigen Seite her offenbare, und daher teilen sie auch die Offenbarung in eine natürliche und übernatürliche ein. Das trifft in Wahrheit zu, sobald man nur statt dessen „empirisch“ und „überempirisch“ sagt. Nun leugnen zwar auch die Psychologisten die sinnliche Offenbarung keineswegs, aber das eben ist ihr verhängnisvoller Irrtum, daß sie die Selbständigkeit der geistigen Offenbarung verkennen und daraus ein Produkt der empirischen Entwicklung des psychophysischen Ichs machen wollen. Indessen das liegt an ihrer fehlerhaften Methode. Der wirkliche Mensch hat von jeher anders empfunden. Er hat das Bewußtwerden der universellen Geistesbestimmtheit in seinem Ich als die überempirische Offenbarung seines rein menschlichen Wesens lebendig erfaßt, und er hat diese Offenbarung seines wahrhaften Menschentums gerade als eine Befreiung und Erlösung von den animalischen Schranken seines Daseins empfunden, nicht aber als ein Erzeugnis dieser seiner psychophysischen Existenz. Diese universelle Geistesoffenbarung im Menschen ist dann als die Offenbarung schlechthin bezeichnet worden.

Zum Wesen der Offenbarung gehört demnach zweierlei; erstens, daß sich das Individuum einer universellen Bestimmtheit bewußt werde, und zweitens, daß diese

Bewußtmachung sich nicht als eine Wirkung des endlichen Subjektes, sondern als eine solche des unendlichen Geisteswesens darstelle.

Je mehr der Mensch noch unter dem Banne seines empirischen Ichs steht und diesem vornehmlich Realität zuerkennt, desto leichter ist er geneigt, alle universellen Wirkungen, von denen er sich und andere ergriffen, durchdrungen und beherrscht fühlt, auf einen übernatürlichen Ursprung zurückzuführen. Dann erscheint ihm das Innewerden jedes Überempirischen und Überindividuellen als das Wirken jenseitiger, transzendenter Mächte, und er konstruiert sich dann hinter dem wirklichen Lebenszusammenhange noch einen überwirklichen. So hat es selbst ein Genius wie Plato nicht völlig vermocht, seine Ideenwelt ihres transzendenten Charakters ganz zu entkleiden, und auch Kant bewahrt in der Annahme von dem Ding an sich noch einen leisen Schimmer davon, so sehr er sich auch bemüht, die Wirksamkeit der transzendenten Daseinsbestimmtheit einzuschränken. Der erste Mensch, dem sich das Unendliche in seiner vollen Bedeutung zu erkennen gab, und der es doch als ein Natürliches, als die reine, wahre, göttliche Natur durchschaute, war Goethe. Er erst hat den Schleier gelüftet, der das Wirklichkeitswesen so lange verhüllt hatte, und so beginnt denn auch mit ihm eine ganz neue Entwicklungsepoche der Menschheit. Seinen Blicken hat sich die Geistnatur wie einem auserwählten Lieblinge in ihrem keuschen Wesen offenbart, und so hat er sich in gleicher Weise von der wesenlosen Transzendenz wie von der oberflächlichen Empirie entfernt. Man muß nur die ganze Tragweite solcher Worte, wie etwa des folgenden ermessen: „Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, daß er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. Alle gesunden Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. Indessen gibt es auch einen hohlen Fleck im Gehirn, d. h. eine Stelle, wo sich kein Gegenstand abspiegelt, wie denn auch im Auge selbst ein Fleckchen ist, das nicht sieht. Wird der Mensch auf diese Stelle besonders aufmerksam gemacht, vertieft er sich darin, so verfällt er in eine Geisteskrankheit, ahnt hier Dinge aus einer anderen Welt, die aber eigentlich Undinge sind und weder Gestalt noch Begrenzung haben, sondern als leere Nacht-Räumlichkeit ängstigen und den, der sich nicht losreißt, mehr als gespensterhaft verfolgen.“ Und daneben stelle man ein Wort wie etwa das folgende: „Wir glauben hier im einzelnen wie im ganzen die Nachwirkung jener Epoche zu sehen, wo die Nation dem Sensualism hingegeben war, gewohnt, sich materieller,

mechanischer, atomistischer Ausdrücke zu bedienen; da denn der forterbende Sprachgebrauch zwar im gemeinen Dialog hinreicht, sobald aber die Unterhaltung sich ins Geistige erhebt, den höheren Ansichten vorzüglicher Männer offenbar widerstrebt!" Goethes Leben und Wirken war der Ausdruck einer fortgesetzten Offenbarung.

Wenn die meisten Menschen geneigt sind, die Tatsache der Offenbarung nur für die Religion gelten zu lassen, so ist dies daraus zu verstehen, daß sie auf diesem Gebiet am kenntlichsten wird; aber das hat doch auch den Nachteil, daß das religiöse Leben dadurch aus dem übrigen Lebenszusammenhange isoliert und auf diese Weise nur allzuleicht dem Aberglauben preisgegeben wird. Geht man aber von dem Wesen dieser Tatsache aus, so wird man festhalten müssen, daß sich die universelle Daseinsbestimmtheit dem Menschen sowohl von seiten der Sinnennatur als der Geistnatur zu erkennen gibt. Damit sind dann zunächst die Gattungen der verschiedenen Offenbarungsweisen des Universums bezeichnet.

Auch die Sinnesoffenbarung unterscheidet sich dadurch von den empriischen Einzelwahrnehmungen, daß sie die universelle Bestimmtheit der sinnlichen Erscheinungen zum Ausdruck bringt und insofern ebenfalls überempirisch ist. Auf dieser Offenbarung beruht es, daß wir die unendliche Mannigfaltigkeit der veränderlichen Sinnesbestimmungen als ein materiell-räumliches Ganzes vorstellen und als eine gesetzlich verknüpfte Natureinheit. Indem aber dieses sinnliche Universum nicht als ein an und für sich bestehendes Dasein aufgefaßt wird, sondern nur als spezifisch äußere Erscheinungsweise der reinen, allgemeinen Wesenseinheit, so kommt dies dadurch dem Menschen zum Bewußtsein, daß diese Sinnennatur sich als eine „Schöpfung" jener höheren, das Äußere und Innere zugleich umfassenden Seinseinheit kundgibt. Der Ausdruck „Schöpfung" besagt also in Wahrheit nichts anderes als: spezifische Offenbarungsweise der universalen Wesenseinheit. Nimmt man nun an —, was aber nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden kann — daß die universale Geisteinheit nicht bloß in den einzelnen Menschen als Allgemeinbestimmtheit zum Bewußtsein kommt, sondern sich selber und absolut ihrer bewußt ist, so ist es diese Vorstellung, welche „Gott" genannt wird. Und wenn dann unter dieser Voraussetzung gesagt wird: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", so heißt das, daß es zur notwendigen Wesensäußerung dieses Absoluten gehöre, sich sinnlich zu offenbaren. Das ist dann der Grund des Glaubens, aus dem heraus Paulus den Athenern gepredigt hat: „Der Gott, der die Welt gemacht hat und alles was darin ist, er als Herr des Himmels und der Erde

wohnt nicht in Tempeln mit Händen gemacht, noch läßt er sich von Menschenhänden bedienen, als ob er etwas bedürfte; er der allen Leben und Odem und alles gibt; — denn in ihm leben und weben und sind wir." Jedenfalls ist von diesem Standpunkt aus nicht zu verstehen, wie man diese sinnliche Welt als ungöttlich hinzustellen vermochte, während sie doch eine notwendige Erscheinungsweise Gottes ist. Hier hat sich in der Kirchenlehre andauernd ein Stück griechisch-heidnischen Dualismus verborgen gehalten. Der Hinweis von dem sündigen Diesseits auf ein seliges Jenseits mag ja für eine gewisse Entwicklungsstufe erforderlich sein, um dadurch die menschlichen Kräfte zu neuen Taten zu beflügeln, aber auf die Dauer muß diese Fiktion lähmend wirken. Mit Recht sagte daher der strenggläubige Hamann: „Sich über Dinge einer anderen Welt ängstigen, ist nicht die ursprüngliche Gemütsart eines Kindes. Die Morgenröte unseres Lebens ist mit Leichtsinn und Vorwitz ausgestattet. Ein Kind, das sich mit Dingen einer anderen Welt beschäftigt, wird blödsinnig für die Elemente der sichtbaren und gegenwärtigen. Was sind die Dinge einer anderen Welt? Entweder solche, die keine Augen gesehen, kein Ohr gehört und folglich auch in keines Menschen Sinn und Herz fallen können — oder vielleicht alle sonderbaren Ansichten dieser sinnlichen Welt, deren Begriffe ihrem Gegenstande nicht angemessen, willkürlich verstümmelt oder zusammengesetzt sind." Erst durch den germanischen Geist wird der hellenisch-romanische Dualismus wieder überwunden und die Sinnennatur von neuem als göttlich geadelt.

In Wahrheit ist ja die Sinnennatur nicht toto genere von der Geistnatur verschieden, sie ist vielmehr die Einheit der Geistnatur in unendlicher Vermannigfaltigung und Strahlenbrechung. Und infolgedessen ist auch die Sinnesoffenbarung, durch welche sich uns die unendliche Mannigfaltigkeit der veränderlichen Sinnesbestimmungen als ein einheitliches Ganzes kundgibt, nur die erste Stufe der universellen Geistesoffenbarung. Aber aus den veränderlichen Einzelwahrnehmungen und ihrer empirischen Assoziation ist diese universelle Einheit nicht herauszulesen, sondern sie ist ebenfalls ein Werk der universellen Geistesbestimmtheit des menschlichen Erkennens, die erst durch das mathematische und mechanische Denken in ihrer ganzen Bedeutung dem endlichen Subjekt bewußt wird. „Im eignen Auge schaue mit Lust, Was Plato von Anbeginn gewußt! Denn das ist der Natur Gehalt, Daß außen gilt, was innen galt."

Unter Geistesoffenbarung in prägnanter Bedeutung aber haben wir die Verlebendigung der universell-inneren Bewußtseinsallheit im endlichen Bewußtsein zu verstehen. Der em-

pirische Skeptiker nach dem Schlage Humes bestreitet freilich diese Tatsache von vornherein. Aber was wüßte auch der Blinde von der Farbe! Alle höhere Offenbarung wird immer nur wenigen Auserwählten zugänglich. Es geht damit wie auf religiösem Gebiet mit den zum Glauben Berufenen; sie müssen schon zu Gefäßen der Gnade (vasa gratiae) geschaffen sein, um religiös gläubig werden zu können; die anderen dagegen sind die Gefäße des Zorns (vasa irae) und, weil sie nun selbst des Glaubens nicht teilhaftig werden, so leugnen sie sein Dasein überhaupt. Aber aller Skeptizismus kann doch die Tatsache der Kunst, der Idee der Geschichte und Religion und der Philosophie nicht in Abrede stellen, wenn er sie auch nicht versteht und sich ihre Möglichkeit nur auf empirischem Wege notdürftig von seiten ihrer äußeren Erscheinung her zu erklären sucht. Alle diese Tatbestände sind jedoch keine Erzeugnisse der Empirie, sondern Ausdruck des Wesens und zwar der universellen Wesensbestimmtheit, wie sie sich von innen her in verschiedener Richtungsart dem subjektiven Bewußtsein offenbart.

Ob diese Offenbarungsweise künstlerischer, praktischer, religiöser oder philosophischer Natur sei, hängt davon ab, ob sie vornehmlich nach der Seite der Anschauung, des Willens oder des Erkennens hin wirksam ist. In jedem dieser Fälle ist aber die Verlebendigung der inneren Totalitätsbestimmtheit im endlichen Subjekt das, was mit dem so vielfach mißbrauchten Ausdruck „Idee“ bezeichnet wird. Die sachliche Bedeutung dieses Terminus ist uns seit dem siebzehnten Jahrhundert durch den französischen und englischen Einfluß leider verunreinigt worden, und so wird „Idee“ bald in dem Sinne von angeborener Vorstellung, bald in dem von Phantasievorstellung, dann wieder als die Wirklichkeit abbildende, wie auch als abstrakte Vorstellung gebraucht. Wir haben aber keinen Grund, diese Bezeichnung für etwas anderes zu nehmen als das, wofür sie im ursprünglich-platonischen Sinne zur Anwendung kommt. Dann aber bedeutet „Idee“ einzig und allein die sich in den Vorstellungsobjekten (Dingen) wie in den inneren Vorgängen des menschlichen Bewußtseins offenbarende und schöpferisch verwirklichende Totalitätsbestimmtheit. Ideen sind dann in bezug auf den physischen Bewußtseinszusammenhang das, was wir Gesetze nennen und in bezug auf den psychischen Bewußtseinszusammenhang das, was sich als universelle Lebensfunktion durch das Individuum verlebendigt. „Funktion, recht begriffen, ist das Dasein in Tätigkeit gedacht,“ sagt Goethe, und dazu möge auch ein anderes Wort von ihm genommen werden: „Das Hervorgehen in dem Ewigen ist der Charakter der Idee, ebenso wie die des Hervor-

gehens aus dem Einzelnen der Charakter eines abstrakten Begriffs."

Alle echte Kunst bewegt sich in Anschauungen (Formen, Farben, Tönen, sprachlichen Lauten). Aber nicht jede Anschauung ist künstlerisch. Objektive Anschauungen sind gesetzmäßig, aber nicht künstlerisch. Das Unterscheidende ist, daß die Anschauungen nicht in ihrer Beziehung auf den physischen oder gegenständlichen Bewußtseinszusammenhang in Frage kommen, sondern in ihrer Beziehung auf das individuelle Bewußtseinsinnere. Aber auch das genügt noch nicht. Damit ein solches inneres Anschauungserlebnis künstlerischen Charakter erhalte, dazu gehört, daß es nicht bloß in seiner subjektiven Zufälligkeit bestehen bleibe, sondern daß an ihm eine mitwirkende innere Allgemeinbestimmtheit zum Bewußtsein komme und an der äußeren Versinnlichung des betreffenden Zustandes oder Vorganges zur Darstellung gebracht werde. Künstler ist also noch nicht der, welcher überhaupt innere Anschauungen hat, — denn sonst wäre es jeder —; Künstler ist vielmehr erst derjenige, bei dem diese Erlebnisse so lebhaft und in die Tiefe reichend sind, daß in ihnen nicht bloß das Zufällige und Veränderliche der sinnlichen Erscheinung sich aufdrängt, sondern daß sich darin die Idee oder die allgemeine Lebensbestimmtheit des betreffenden Einzelvorganges offenbart und nun durch die Darstellung auch für andere offenbar gemacht wird. Würde z. B. ein Lyriker in seinen Gedichten nur das Zufällig-Individuelle seiner Erlebnisse zum Ausdruck zu bringen vermögen, so wäre das doch, selbst bei vorzüglich gebauten Versen und tadellosen Reimen, durchaus noch nichts Künstlerisches. Was geht uns ferner die Darstellung solcher rein subjektiven Vorgänge fremder Menschen an! Wir haben genug mit uns selbst zu tun. Es gibt zwar wenige, die sich nicht dann und wann veranlaßt fühlen, ihre Erlebnisse in Versen zum Ausdruck zu bringen, aber mit der Kunst hat das doch nur in sehr seltenen Fällen etwas zu tun, und mit den gedruckten Versen ist es meist nicht anders. Einem echten Lyriker müssen sich in der Hingabe an sein besonderes Empfindungsleben stets zugleich irgendwelche Urweisen des menschlichen Empfindungslebens überhaupt enthüllen; das ist das ideelle Moment des Lyrischen und nur, wenn dieses in der sprachlichen Ausprägung des Einzelvorganges die Herzen der Hörer erweckend zutage tritt, spüren wir den künstlerischen Zauberstab. Nicht anders ist es mit dem Landschaftsmaler. Auch der Farben- und Linienkünstler ist kein photographischer Apparat der zufälligen, äußeren Landschaftsszenerie; sein Gegenstand ist nicht die gebundene Wiedergabe des Geschauten an sich, sondern die freie Wiedergabe einer seelischen Urwirkung durch und an dem Ge-

schauten. Dem künstlerischen Landschafter offenbaren sich die Urstimmungen, welche landschaftliche Umgebungen auf das Gemüt ausüben, und er erhebt sie durch seine Farben- und Liniengebilde bei den anderen aus der Sphäre dunkeln und unsicheren Fühlens zu klarem und bestimmtem Bewußtsein empor. Welche Kunstart wir auch in Betracht ziehen mögen, immer handelt es sich um die Darstellung der Manifestation eines Ideellen an einem anschaulichen Zustande oder Vorgange. Der Künstler ist der gottbegnadete Genius, in dem sich an den empirischen Einzelerlebnissen die universelle Geistesbestimmtheit anschaulich offenbart.

Ergreift aber die Totalitätsbestimmtheit nicht den intuitiven Menschen, sondern den empirischen Willen des Individuums in der Weise, daß sie in ihm Kraft zu zweckmäßiger Veränderung des empirischen Gesamtdaseins erzeugt, so offenbart sich die Idee als der die Weltgeschichte leitende Faktor. Was der Tätigkeit von Individuen und Nationen einen solchen weltgeschichtlichen Charakter verleiht, ist demnach nicht das Tun überhaupt, auch wenn es zu vorübergehenden Erfolgen führt, sondern das immanente Vollbringen universeller Zwecke. Verblendeter Positivismus hat auch auf diesem Gebiet eine Anzahl Historiker dazu verleitet, das Walten der Ideen als die treibenden Kräfte der Weltgeschichte in Abrede zu stellen. Es zeigt sich dabei nur, daß die Ansammlung einer Summe historischen Wissens und ihre willkürlich-empirische Beurteilung noch nicht den Historiker macht. Er muß mehr sehen können als die äußerlich empirisch-soziale Betrachtung zu erkennen gibt; er muß an der Hand gründlicher Quellenforschung der universellen, innerlich treibenden Zweckbestimmtheit innewerden, nicht aber der bloß äußerlichen, zufälligen und vorübergehenden Zwecke. Ein solcher mag die Tatsache universeller Ideenmanifestation als die leitende Instanz weltgeschichtlicher Entwicklung leugnen, weil er sie selbst nicht sieht. Da ist sie deswegen doch und dem Auge des echten Historikers wohl erkennbar. Sie ist deswegen da, weil letzthin alles notwendigerweise universell bestimmt ist, und es kommt nur darauf an, ob und wie weit diese universelle Bestimmtheit, dieses Ideelle lebendig entwickelt wird. Wenn sich daher die positivistischen Historiker die Ansicht zu eigen gemacht haben, daß die Weltgeschichte die Geschichte von Klassenkämpfen sei und daß die treibende Kraft in dieser Bewegung die Veränderung der ökonomischen Produktionsweise sei, so zeigt sich hier eine unglaubliche Einseitigkeit und Äußerlichkeit. Gewiß wird niemand in Abrede stellen wollen, daß auch in Klassenkämpfen ein universelles Moment zutage treten kann; aber anderseits gibt es viele Klassenkämpfe, die gar keinen universellen Charakter an

sich tragen, und umgekehrt haben viele universelle Bewegungen nichts mit Klassenkämpfen zu tun. Auch die gröbsten Positivisten werden nicht verneinen, daß die Entwicklung des Christentums von der größten universellen Bedeutung ist. Und doch hat es als solches die Klassenkämpfe unberührt gelassen, ja es hat sich bewußt über alle Klassenkämpfe gestellt. Es will uns heut hart anmuten, aber es ist doch so, daß das Christentum an sich weder die Emanzipation der Frau, noch des Sklavenstandes herbeigeführt hat. Nicht Paulus noch sonst ein Apostel hat dazu die Hand gerührt, und im christlichen Rom hat es noch im dreizehnten Jahrhundert einen Sklavenmarkt gegeben. Klassenkämpfe sind zudem nicht bloß die Folgeerscheinungen veränderter Produktionsweise, sondern sie sind nicht selten durch sehr viele andere und nicht bloß äußere Ursachen hervorgerufen worden. Dem Positivismus geht es auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung wie überall; er kennt den Menschen nur von seiner animalischen, psychophysischen Seite und darum vermag er auch an der weltgeschichtlichen Entwicklung nur das Wirken der animalischen Triebkräfte in Anschlag zu bringen. Je tiefer sich uns aber das Wesen des Daseins und seiner Entwicklung erschließt, desto durchsichtiger wird es, daß alle auf die Realisierung praktisch-äußerer Zwecke gerichteten Tätigkeiten — mag es sich dabei um Entdeckungen, Erfindungen, Erweiterung der theoretischen Naturerkenntnis, technische und ökonomische Umwälzungen handeln — nur Mittel sind, um die Idee des geistigen Menschen fortschreitend zu verwirklichen. Welthistorische Bedeutung haben aber dabei nur diejenigen Individuen und Nationen, deren eigene Zwecktätigkeit, wenn auch ihnen selbst meist unbewußt, universell bestimmt ist. Es ist das unvergängliche und allein wahrhaft bleibende Verdienst Hegels, daß er in die tiefsten Falten dieses geheimnisvollen Schöpfergeistes mit der hellen Fackel des Genius mutig hineingeleuchtet hat und so den erkennenden Blick von allen Hüllen zu befreien vermochte. Indem er selbst nach dem Grundsatze verfuhr: wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an, entschleierte sich ihm das Walten der Weltvernunft in ihrer keuschen Herbigkeit, so daß er erkannte: „Die geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen sind diejenigen, in deren Zwecken ein Allgemeines, ein Moment der produzierenden Idee, ein Moment der nach sich selbst strebenden Wahrheit liegt. — Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikulare Zwecke das Substanzielle enthalten, welches der Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben,

sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Dasein gediehen ist, aus dem inneren Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht und sie sprengt, weil er ein anderer Kern als der Kern dieser Schale ist, — die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Taten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur ihre Sache und ihr Werk zu sein scheinen. — Solche Individuen hatten in diesen ihren Zwecken nicht das Bewußtsein der Idee überhaupt, sondern sie waren praktische und politische Menschen. Aber zugleich waren sie Denkende, die die Einsicht hatten von dem, was not und was an der Zeit ist." Dagegen spricht nicht, daß einzelne dieser großen Individuen nicht im mindesten das Bewußtsein haben, unter solch einer Totalitätsbestimmtheit zu stehen. Es hängt das von der subjektiven Anlage und Ausbildung, sowie von dem Einfluß der empirischen Umwelt ab. Denn es kann auch ein verkehrter und widernatürlicher Gebrauch von dem Ideellen gemacht werden, wenn es in einen künstlichen Gegensatz gegen den realen Weltzusammenhang gebracht wird und dann Verkennung und Verachtung des natürlich Gegebenen erzeugt. Wachsen alsdann bedeutende Individuen in instinktivem Widerstande wider solche falsche Idealität heran, so wird bei ihnen, besonders wenn die intellektuelle Ausbildung nur mangelhaft ist, leicht die Vorstellung erweckt, daß das Ideelle überhaupt nur ein Gebilde der Phantasie und Phantasterei sei und deshalb lähmend auf den realen Gestaltungsdrang wirke. Man braucht nur daran zu denken, wie der altmärkische Junker, selbst methodisch-intellektuell nur wenig geschult, aus der unklaren Begeisterung der Frankfurter Professorenpolitik für sein ganzes Leben ein tiefes Mißtrauen gegen die reine Macht des Ideellen eingesogen hat. Und doch gilt auch hier, was Goethe von dem korsischen Eroberer sagt: „Napoleon, der ganz in der Idee lebte, konnte sie doch im Bewußtsein nicht erfassen; er leugnet alles Ideelle durchaus und spricht ihm jede Wirklichkeit ab, indessen er eifrig es zu verwirklichen trachtet." Gerade solche Persönlichkeiten beweisen am nachdrücklichsten, daß alle universelle Tätigkeitsbestimmtheit nicht empirischen und individuellen Ursprungs ist, da sie dem empirischen Individuum in diesen Fällen nicht einmal zum Bewußtsein kommt, sondern daß sie das Werk eines übergreifenden Allgemeinbewußtseins und somit Offenbarung ist. Der Charakter dieser Offenbarungsart ist aber dadurch gekennzeichnet, daß er den empirischen Willen dieser welthistorischen Persönlichkeiten universell-praktisch bestimmt.

Mit der profangeschichtlichen Offenbarung der Idee vollzieht sich aber die heilsgeschichtliche oder religiöse. Erst in ihr

erreicht die Totalitätsidee ihre vollkommene Verlebendigung, und so tritt denn erst in der religiösen Entwicklung das reine Wesen der Offenbarung zutage. Der Quell der religiösen Offenbarung ist bald in die Region der Anschauung und des Gefühls, bald in die der Erkenntnis, bald in die des Willens verlegt worden. Keine dieser Auffassungen ist falsch, aber sie sind alle einseitig, weil sie alle nur Beziehungsarten und Äußerungsweisen der religiösen Einheit zum Gegenstand nehmen. Alle die anderen Offenbarungsarten haben doch das gemein, daß sich das empirische Individuum nur in bezug auf die eine oder andere Tätigkeitsweise seiner Lebensfunktion universell bestimmt findet und sich selbst dann nach dieser Seite hin universell erweitert, daß das endliche Subjekt im ganzen aber auf seinem animalischen, psychophysischen Standpunkt verharrt. Die religiöse Offenbarung dagegen hat es mit keiner dieser einzelnen Funktionen im besonderen zu tun, sondern sie erfaßt das ganze Leben als Ganzes und als harmonische Einheit. Sie erweckt die Gewißheit, daß das Leben des Menschen um so weniger wahres Leben sei, je mehr es nur auf seine individuell-empirische, endliche Existenz beschränkt wird. Denn das Endliche an und für sich genommen ist das Nichtseiende, immer nur Werdende, Veränderliche, Vergängliche, und als solches das Prinzip des Todes; es ist aber ein Wahres, Wirkliches, sofern es als Mittel ergriffen wird, den unendlichen Lebenszusammenhang von einem gegebenen Mittelpunkte aus zu vergegenwärtigen und in individueller Bestimmtheit zu offenbaren; dann wird das Endliche, wenn auch nicht an sich, so doch durch seine Folgewirkungen ein Unendliches und damit ein Prinzip des ewigen Lebens. Das individuelle Leben ist nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel, den gesamten Inhalt der unendlichen Lebenseinheit in individueller Mannigfaltigkeit zu entwickeln. Die religiöse Offenbarung befreit uns so von dem Wahne, daß das empirische Ich um seiner selbst willen da sei; sie rückt die Schranken unseres endlichen Subjektes bis an die Pforten der Unendlichkeit hinaus; sie beseitigt die psychologische Abstraktion des sinnlichen Ichs von dem Universum und erfüllt uns mit der unmittelbaren Gewißheit und Wahrheit, daß nichts mehr außer uns und uns fremd sei, und daß alles zu dem einen Leben gehöre, das wir selbst leben. Das ist der Sinn der Worte, die der johanneische Christus in dem hohenpriesterlichen Gebet an den lebendigen, allväterlichen Gottesgeist richtet, indem er sagt: „Nicht für diese (meine Jünger) allein aber bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihren Logos an mich glauben, auf daß alle eins seien, so wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie in uns eins seien, auf daß alle Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Und zwar

habe ich ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast, auf daß sie eins seien, so wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir, auf daß sie zur Einheit vollendet seien, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast und sie geliebt hast, so wie du mich geliebt hast. Vater, was du mir gegeben hast, ich will, daß wo ich bin, auch sie bei mir seien, daß sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich geliebt hast vor Grundlegung der Welt. Gerechter Vater, wohl hat dich die Welt nicht erkannt, doch ich habe dich erkannt, und diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast, und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihnen denselben kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen." Das also ist das Wesen der religiösen Offenbarung, daß die Totalitätsidee auf die zentrale Lebenseinheit als solche wirkt, und daß so das Leben des endlichen Subjektes schlechthin mit der unendlichen Lebenseinheit eins wird. Aber nicht auf ein mystisches Schauen, auf ein untätiges Versinken im Allgeist und auf ein Auslöschen des Ichs zielt die Kundwerdung der religiösen Idee, sondern gerade auf ihre tätige Entwicklung durch die mannigfaltige Ichbestimmtheit der individuellen Existenzen. Es wäre ein ewiger Widerspruch und ein Zeichen stumpfer Trägheit, anzunehmen, daß die Tätigkeitsform des Ichs nur dazu da sei, um in Untätigkeit aufgelöst zu werden. Eben weil die Religion sich als Totalitätsbestimmtheit der tätigen Lebenseinheit offenbart, darum macht gerade die höchste Aktivität und Realität den allgemeinen Charakter dieser Idee aus. Nur wenn das individuelle Leben und die religiöse Lebenseinheit noch getrennt voneinander und als sich bekämpfende Mächte aufgefaßt werden wie in dem hellenisch-romanischen Christentum, so regt sich der Zug der asketisch-mönchischen Abtötung der individuellen Ichbestimmung. Es ist der Fortschritt, den die Entwicklung der religiösen Idee im Germanentum macht, daß die charakteristische Bestimmtheit des endlichen Subjektes mit der Totalitätsbestimmtheit des Lebens versöhnt und in Übereinstimmung mit ihr zur Entfaltung gebracht wird. So singt Angelus Silesius: „Der Mensch hat eher nicht vollkommene Seligkeit, bis daß die Einheit hat die Anderheit verschluckt. — Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden: Gott wirst du, liebst du Gott, und Erde, liebst du Erden. — Mensch werde wesentlich; denn, wenn die Welt vergeht, so fällt der Zufall weg — das Wesen, das besteht." Aber er singt auch: „Je mehr du dich aus dir kannst austun und ergießen: je mehr muß Gott in dich mit seiner Gottheit fließen. — Gott ist wahrhaftig nichts und so er etwas ist, so ist er's nur in mir — wie er mich ihm erkiest." — Liegt also das Wesen der

Religion und ihr wahrer Wert darin, daß die Offenbarung der universellen Lebensbestimmtheit nicht ein dumpfes und stumpfes Ahnen, Schauen und Sehnen bleibt, sondern tätige Entwicklung dieses göttlichen Lebensgeistes wird, so ist der Zweck des Lebens dadurch sowohl dem Inhalt, als der Form nach religiös bestimmt. Dem Inhalt nach, daß der Mensch nicht irgend eine beliebige Tätigkeit ergreife, sondern diejenige, die ihm im Entwicklungszusammenhange des Ganzen spezifisch zugefallen ist, und der Form nach, daß er diese Tätigkeit im Dienste des Ganzen und in harmonischer Übereinstimmung mit der Gesamtentwicklung vollbringe. Man verfehlt demnach den Zweck des Lebens, wenn man nicht dasjenige gestaltet, wozu man seiner Anlage und Sendung nach bestimmt ist, da das Ganze in diesem Fall entweder andere Individuen durch Übernahme dieser Ausführung mitbelasten oder neue schaffen muß, die das Versäumte nachholen. Mag also auch ein Individuum irgend eine seiner Anlage nicht entsprechende Lebenstätigkeit recht und schlecht zuwege bringen, so versündigt es sich doch gegen das Ganze, wenn diese Tätigkeit nicht die ihm vom Geschick zugemessene ist, und die Folge davon ist, daß dann auch in ihm das Gefühl der Unbefriedigtheit und der Verlorenheit des Lebens entsteht. Es versündigt sich aber auch derjenige, der zwar das zu werden bestrebt ist, wozu er bestimmt ist, der aber um der Erreichung seines Zweckes willen die Bahn der übrigen und damit die Gesamtentwicklung stört. Die wahre und größte Liebe ist diejenige, die anderen den Weg freihält, damit sie werden können, was sie sollen. Die Sünde aber ist praktisch die Hemmung der Entwicklung des Ganzen durch das Verfehlen der eigenen Bestimmung und durch die Beeinträchtigung der Freiheit der übrigen, und sie beruht rein religiös auf der egoistischen Widersetzlichkeit gegen die Totalitätsbestimmtheit des Lebens. Welches aber die spezifische Lebensaufgabe des Einezlnen sei, das kann durch tätige Erfahrung erkannt werden. Es ist jedoch keineswegs nur religiös, einzig und allein im Dienste der kirchlichen Offenbarung und Verkündigung selber wirksam zu sein; vielmehr ist jede Lebensarbeit religiös, welche die Lebensbestimmtheit des Einzelnen im Dienst und in der Übereinstimmung mit der Entwicklungseinheit des Ganzen zum Ausdruck bringt. Dem einen ist eine geistliche, dem andern eine weltliche Aufgabe zugefallen, diesem eine dienende und jenem eine führende Rolle; es können nicht alle in Zungen reden, es muß auch Propheten, Heilende und Lehrende geben und dazu Arbeiter und Handwerker, Kaufleute und Beamte, Staatsmänner und Könige. Jeder Beruf ist göttlich, der durch die Erfüllung der eigenen Lebensbestimmtheit die freie Verwirklichung der Idee des Ganzen fördert. Die wahre

Religion hat daher ihren Gegenstand nicht außer und über dem Leben, sondern sie ist die geistige Totalitätsbestimmtheit des einigen Lebens überhaupt.

Nicht also Erfindungen der Priester oder Propheten sind die religiösen Offenbarungen, noch ihrem individuellen Geiste entsprungen, sondern das fortschreitende, immer reinere und vollkommenere Bewußtwerden der universellen Lebensbestimmtheit in dem endlichen Subjekt. Das Universelle ist hier wie überall das sich selbst in dem individuellen Bewußtsein Produzierende und nicht das Produkt des empirischen, psychophysischen Menschen; es ist die das Wesen des Lebens hervorbringende Idee, die nicht in den empirischen Lebensprozessen und ihrer Vergesellschaftung liegt und daher auch aus ihnen nicht entwickelt werden kann, sondern die das konstituierende Fundament des geistigen Lebenszusammenhanges ausmacht, ohne das die empirischen Prozesse gar nicht einmal möglich wären. Alle Offenbarung und so auch die allgemein-religiöse erhält freilich, sobald sie in das Reich des Singulären eintritt, partikulare und subjektive Beimischungen, aber die Idee selber ist darum noch kein empirisch-menschliches Produkt. Mag daher z. B. das sogenannte Gesetz des Moses auch noch soviel Zufälliges und Temporäres enthalten, — die konstituierende Idee, aus der es erzeugt ist, ist dennoch die Wirkung einer überempirischen und überindividuellen Lebensoffenbarung. Und so ist auch die christliche Gestalt des Gottessohnes nicht das Werk der Vergottung eines empirischen Individuums durch begeisterte und mythenbildende Jünger, sondern die Verlebendigung des reinen Menschentypus als der vollendeten Vereinigung des endlichen Subjektes mit dem unendlichen Geiste, und zwar an der lebendigen Anschauung einer geschichtlichen Persönlichkeit. Die religiöse Entwicklung ist demnach die fortschreitende Offenbarung der Idee des Lebens überhaupt, während die künstlerisch-anschauliche und praktisch-gestaltende Entwicklung eine Verlebendigung spezifischer Wesensbestimmungen dieser Idee ist.

Aber nun ist zu bemerken, daß alle diese Offenbarungsarten zwar in den davon ergriffenen Persönlichkeiten unmittelbar-schöpferisch wirken, daß das Wesen dieser Wirksamkeit sich aber anderseits in seiner unmittelbaren Erscheinung nicht erschöpft, sondern erst mittelbar erfaßt werden muß. Im Gegensatz zu der empirischen Erscheinungserkenntnis heißt diese mittelbare Erkenntnis des Wesens: Vernunfterkenntnis. Erst in ihr vollendet sich die Wesensoffenbarung, indem aus der erscheinenden eine begriffene Offenbarung wird. Die Verlebendigung dieser Wesensbegriffe ist nicht zu verwechseln mit der Her-

stellung empirischer Begriffe, die nur die abstrakte Vereinigung der allgemeinen Merkmale einer Klasse von Individuen oder Dingen unter einem Wortzeichen sind; jene sind vielmehr das vollendete Bewußtsein von dem im Denken entwickelten Wesen der Totalitätsbestimmtheit und heißen als solche Ideen. So sind Ideen von Naturerscheinungen nicht Phantasiegebilde, sondern die begrifflich entwickelte Wesensbestimmtheit offenbar gewordener Tatsachen. Es ist die Aufgabe der Naturwissenschaft, die Totalitätsbestimmtheit der physischen Naturoffenbarung durch mittelbares Denken und dadurch veranlaßte Versuche in dem ganzen Inhalt und Umfang ihres Wesens, d. h. ihrer Gesetzmäßigkeit begreiflich zu machen. Mit Recht sagt daher Justus Liebig: der Fortschritt der Naturwissenschaft „ist abhängig von der Vermehrung der Tatsachen, er steht aber nicht im Verhältnis zu ihrer Anzahl, sondern zur Summe des von den Tatsachen abgeleiteten Denkstoffes und Gedankenmaterials. Tausend Tatsachen für sich ändern den Standpunkt der Wissenschaft nicht, und eine davon, welche begrifflich geworden ist, wiegt in der Zeit den Wert aller anderen auf.“ Nicht anders ist es mit der Offenbarung der inneren Tatsachenbestimmtheit des künstlerischen Schauens des religiös-sittlichen Lebens und des praktisch-gestaltenden Willens. Auch in diesem Fall ist die Bedeutung der Totalitätsbestimmtheit nicht mit der Verlebendigung in empirischer Tatsächlichkeit erschöpft, sondern sie findet erst durch denkendes Schauen und Erkennen die abschließende Entfaltung ihres Wesens. Die Idee der Offenbarung ist das allgemein Vernünftige an ihr und muß daher zu einem durchsichtigen und begreiflichen Vernunftwissen entwickelt werden, weil sie erst in dieser Gestalt ihre ganze Kraft und innere Wahrheit wirksam macht. Das wußte schon der Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts, und es ist Lessing, bei dem sich die Formel findet: „Die Ausbildung geoffenbarter Wahrheiten in Vernunftwahrheiten ist schlechterdings notwendig, wenn dem menschlichen Geschlechte geholfen sein soll.“ Aber wir unterscheiden uns heut davon, insofern diese Ausbildung nicht neben der Offenbarung und selbständig von dem Boden der reinen Vernunft aus auf abstraktem Wege künstlich und eigenmächtig konstruiert, sondern daß vielmehr aus der historischen Gestalt der Vernunftgehalt wie der Kern aus der Schale herausgearbeitet werden soll. Das ist die Aufgabe der Wissenschaften, und unter ihnen ist es die Philosophie, welche die allgemeinen Prinzipien dieses Vernunftverfahrens überhaupt aus den konstituierenden Bedingungen der Erfahrungsvernunft zu ermitteln und den angewandten Wissenschaften als das Fundament ihres Baues zu überantworten hat. Die Philosophie gibt demnach die allgemeine

Möglichkeit an die Hand, das Wesen der Tatsachenoffenbarung zu einem Vernunftsystem erschöpfend zu entwickeln.

Wir können nunmehr abschließend sagen: alle Tatsachen der physischen und psychischen Natur sind Offenbarungstatsachen, wenn sie nicht bloß von der Seite ihrer besonderen empirischen Erscheinung und ihrer empirischen Relationen her bewußt werden, sondern wenn darin zugleich ihre Idee oder ihre wesenhafte Totalitätsbestimmtheit sich verlebendigt. Wie die äußeren Tatsachen eine überempirische Bestimmtheit enthalten, so die inneren eine überindividuelle, und das Lebendigwerden dieser universellen oder vernünftigen Bestimmtheit macht den Begriff der Offenbarung aus, dessen Wesen dann im Vernunftwissen erschöpfend entwickelt wird. Unter diesen Offenbarungsarten ist die religiöse die wichtigste, weil sie unser Leben als solches von der knechtenden Macht unserer individuellen Schranken befreit, indem sie unser endliches Subjekt mit dem unendlichen Geist lebendig vereint und so das Veränderliche mit dem Unveränderlichen, das Vergängliche mit dem Unvergänglichen, das Zeitliche mit dem Ewigen versöhnt. Das unmittelbare Bewußtsein der universellen Lebensbestimmtheit des individuellen Daseins ist diejenige Tatsache, welche als „Glaube“ bezeichnet wird. Wie alles Unmittelbare, kann vor allem der Glaube dem einzelnen Menschen wohl die Spannkraft des göttlichen Genius erwecken; aber damit ist es nicht getan, daß die Einzelpersönlichkeit dadurch zu hehrem Sonnenfluge beflügelt wird und die anderen Individuen ein Stück mit sich auf dieser Bahn emporträgt, um sie dann wieder zu Boden sinken zu lassen; sondern die Kraft des Glaubens muß für alle wirksam gemacht werden, und das kann sie nur, wenn ihr unmittelbares und unentwickeltes Wesen mittelbar entwickelt, d. h. begreiflich und vernünftig gemacht wird. Der geschichtlich hervortretende Offenbarungsglaube muß zu einem Vernunftglauben entfaltet werden, wenn er die ganze Menschheit befreien soll. Es ist daher ein großer Irrtum, der sich durch seine häufige Wiederholung nicht im mindesten bessert, wenn immer wieder behauptet wird, daß Glauben und Wissen in einem irrationalen Verhältnis zueinander stehen. Denn es liegt in dem lebendigen Zuge aller Offenbarungstatsachen, daß das unmittelbare und unentwickelte Bewußtsein von ihnen sich zu einem vollendeten und klaren Wissen auszubilden strebt. Das Offenbarwerden selber ist der genial schöpferische Vorgang; aber mit diesem ersten, geschichtlichen Hervortreten entfaltet eine solche Schöpfung nicht auch zugleich die vollendete, universelle Kraft ihres Wesens, und daher würde alle Offenbarungsgenialität wieder nutzlos verkümmern, wenn sie nicht in das Reich des vernünftigen Bewußtseins

hinaufgeführt und dadurch erst allgemein zugänglich und fruchtbar gemacht, d. h. universelle Kultur würde. Insofern besteht aber zwischen dem Glauben als einem unmittelbaren und unentwickelten Wissen und einem daraus vernünftig entwickelten Wissen nicht nur keine unüberbrückbare Kluft, sondern jenes birgt gerade einen immanenten und notwendigen Anweis auf dieses in sich. Nicht Glaube und Wissen stehen in einem irrationalen Verhältnis zueinander, sondern Aberglaube und Wissen, und es kann nur derjenige Glaube nicht mit dem Wissen versöhnt werden, dem nicht die Kraft eigen ist, sich von seiner Verschlingung mit dem Aberglauben zu lösen. Das eben ist das Wesen der Offenbarung, daß sie zwar nichts Übernatürliches, aber etwas Überempirisches und Überindividuelles ist, nämlich die unmittelbare und allseitige Verlebendigung der Totalitätsbestimmtheit im Einzelbewußtsein, und dieses Wesen entfaltet sich in einer fortschreitenden Entwicklung zu einem immer vollkommeneren Vernunftsystem. Und so schließen wir denn diese Auseinandersetzung mit dem Wort des Angelus Silesius:

Der Umkreis ist im Punkt,
im Samen liegt die Frucht,
Gott in der Welt — wie klug
ist, der ihn drinnen sucht.

Worte Christi.

Es trifft sich gut, einmal eine der wichtigsten neutestamentlichen Fragen an einem bestimmten Beispiel darlegen zu können.

Houston Stewart Chamberlain hat das Wagnis unternommen, eine Sammlung von Herrnsprüchen aus der Literatur des apostolischen Zeitalters, namentlich aus den synoptischen Evangelien, zusammenzustellen, und beabsichtigt damit nicht mehr und nicht weniger, als uns die Stimme des Menschen Jesu aus dieser besonderen Auswahl der überlieferten Worte vernehmen zu lassen. Dabei geht er von der These aus: „Christi Taten waren seine Worte." Aber, sagte er, die Gestalt, in welcher Christi Worte gesprochen wurden, ist verloren: „Weder ihre allgemeine, noch ihre besondere Veranlassung, noch ihre sinnreiche Verkettung, noch auch — sehr häufig — ihr wahrer Sinn ist uns bekannt. Und trotzdem dringt die erhabene Persönlichkeit siegreich durch! Dies liegt nun — abgesehen von der Macht ohnegleichen dieser Persönlichkeit — auf der reinen Unbefangenheit der Augenzeugen, auf welcher unsere evangelischen und außerevangelischen Berichte in letzter Reihe zurückgehen. Die Absicht war bei ihnen eine reine, oder vielmehr, die reine Absichtslosigkeit hob sie über sich selbst hinaus. Hier redet Wahrheit." Sie redet, wie der Verfasser meint, weil die Augenzeugen die göttliche Stimme vernommen hätten, weil der Ton ihnen bis zu ihrem letzten Tage beseligend im Ohre geklungen habe, und weil es auch dieser Klang sei, der — von Ohr zu Ohr getragen — unsere europäische Menschheit für Christus gewann. „Die Dogmen kamen später; ihr kunstvolles Gebäude ruht nie, ist nie vollendet; die Worte sind ewig." Nach der Ansicht Chamberlains ist uns also zwar die Gestalt der Worte verloren gegangen, aber der Ton, die Stimme, womit sie gesprochen wurden, sei uns aus den mannigfachen Berichten noch erkennbar. Und nun behauptet er: „Während der verdienstvolle Fachgelehrte die unendlich mühsamen Wege der Philologie, der Textvergleichung, der Geschichte wandelt, in der nicht immer vergeblichen Hoffnung, die ursprüngliche Gestalt jedes Wortes Christi herzustellen, gibt es auch für den Ungelehrten einen Weg — eine göttliche Vorsehung hat dafür gesorgt! — so nahe an die Stimme Christi heranzutreten, daß er ihren rein menschlichen Klang vernimmt und sie un-

trüglich erkennt.“ Dazu gehöre nur etwas Unbefangenheit, etwas Aufmerksamkeit, nur ein recht willenloses Zuhören — ein ebenso wahrhaftiges wie jenes Erzählen —, um bald die charakteristischen Stimmen des Matthäus und Markus und Lukas aus ihren Berichten herauszuhören und somit die Stimme Christi deutlich unterschieden zu vernehmen. Mit Hilfe dieses sehr eigenartigen Verfahrens wird dann die Spruchsammlung ausgewählt.

In anerkennenswerter Bescheidenheit erklärt der Verfasser, daß seine Ansichten einigermaßen rhapsodisch vorgetragen seien, weil ihm daran gelegen hätte, auch nur den Schein des wissenschaftlichen Versuchs zu vermeiden; dazu besäße er keine einzige der vielen erforderlichen Eigenschaften. Was er also für sich in Anspruch nimmt, ist nicht die Teilnahme an der wissenschaftlichen Untersuchung der Einzelfragen, sondern nur die Absicht, aus einer unbefangenen Beurteilung der Quellen Ton und Stimme des Herrn an einer Auswahl von Sprüchen vernehmbar zu machen. Wollen wir daher diesem Unternehmen gerecht werden, so werden wir uns ebenfalls auf den Standpunkt des Verfassers stellen müssen, um zu prüfen, ob er richtig gesehen hat.

Wenn ich Chamberlain nicht mißverstehe, so nimmt er doch, obwohl nicht Fachgelehrter, einen der heutigen historischen Theologie verwandten Standpunkt ein. Da er die Ansicht vertritt, daß die Gestalt der Herrnworte verloren sei, so würde er freilich wohl nicht so weit gehen, zu behaupten, daß uns die Evangelien „ein anschauliches Bild von der Predigt Jesu, sowohl in Hinsicht der Grundzüge als der Anwendung im einzelnen“ bieten, aber er stimmt doch mit dieser Richtung darin überein, daß er überhaupt glaubt, einen gewissen historischen Kern, und sei es auch nur Ton und Stimme Christi, sicherstellen zu können. Wenn er nun in der Tat seine Quellen noch unbefangener beurteilt hätte, als er es getan hat, so hätte er erkennen müssen, daß das theologische Unternehmen, aus den vorhandenen Quellen den historischen Jesus zu rekonstruieren, auf der ganzen Linie gescheitert ist. Und ich füge sogleich hinzu, daß es nicht eine Vertiefung, sondern eine Verflachung der christlichen Religion wäre, wenn sie vornehmlich auf die geschichtliche Gestalt des einst auf Erden wandelnden Jesus gestellt würde.

Warum es mißlingen mußte, das geschichtliche Faktum des Wirkens Jesu aus den gegebenen Quellen zu erschließen, das hat seinen sehr deutlich erkennbaren Grund in der einzigartigen religiösen Stimmung und Lage des Urchristentums. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß sich die synoptischen Evangelien in ihrer vorliegenden Gestalt zweifellos als geschichtliche Schriften zu erkennen geben wollen; es kann aber ebensowenig

verkannt werden, daß sie diesen Anspruch nach unserem gegenwärtigen Begriff von historischen Urkunden nicht in dem Sinne erheben können, als sie es äußerlich betrachtet tun. Denn, um es kurz zu sagen, sie wollen selbst infolge der späteren, allerdings unbefangenen Komposition den Eindruck erwecken, als ob sie ein Bild vom Leben Jesu gäben; in Wahrheit spiegeln aber alle die einzelnen Stücke bis auf die schmale und erst später hinzugekommene Rahmenerzählung nur Vorgänge und Zustände der Urgemeinde wieder, sowie von ihr im Geiste des Herrn durch Fragen, Zweifel, Störungen, Unglücksfälle veranlaßte und in der Form von Sprüchen, Gleichnissen, Wundererzählungen gegebene Entscheidungen. Man wird in den synoptischen Evangelien erst dann den richtigen Sinn der einzelnen Stücke treffen, wenn man nicht fragt, auf welches Ereignis im Leben des Herrn sie sich beziehen, sondern auf welchen Vorgang in der Urgemeinde sie Auskunft erteilen. Dabei war es nach der damaligen Lage der Dinge geradezu selbstverständlich, daß solche Auskünfte, Ermahnungen, Entscheidungen stets nur im Namen des Herrn gegeben werden konnten, wenn sie Kraft besitzen sollten. Dadurch, daß der Geist des Herrn in der Urgemeinde wieder aufgelebt war, konnte sie, oder konnten vielmehr ihre Vorsteher auch wie selbstverständlich alle Entscheidungen als von Jesu ausgehend fällen. Es ist ersichtlich, daß die meisten dieser Stücke aus der Missionsarbeit, wie aus den dadurch entstehenden Kämpfen mit den Widersachern und den Glaubensschwankungen innerhalb der Gemeinde entsprangen. Wenn freilich auch so noch manches dunkel bleibt, so gelangt man doch damit auf festen Boden.

Man vergegenwärtige sich nur einmal, welche Zweifel und Bedenken den Jüngern entgegentreten mußten, wenn Juden bekehrt werden sollten. Da mußte man bereit sein, auf solche Einwürfe zu antworten, wie etwa folgende: Was? das soll der Messias sein, der wie ein gemeiner Verbrecher ans Kreuz geschlagen worden ist? Hat er uns Brot verschafft, hat er Wunder getan; hat er uns die Schätze der Erde gebracht? Ist denn auch Elias zuvor gekommen, wie er uns verheißen ist? Woher hatte der Zimmermannssohn den Geist Gottes? — Und ferner, mußte nicht innerhalb der Gemeinde selber bei jeder wichtigeren Angelegenheit gefragt werden, was sagt der Herr dazu? Was soll geschehen, wenn unwürdige Mitglieder in der Gemeinde sind? sollen sie wie das Unkraut unter dem Weizen ausgerauft werden? Oder — da einer der wichtigsten Punkte der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft des Herrn war — sollen die zuletzt aufgenommenen Mitglieder dieselben Ansprüche haben wie die ersten? Und die naive Frage bei der wachsenden Zahl

der Christen: kann denn der Herr auch so viele in dem himmlischen Reich beherbergen (speisen)? Anderseits bei den Verfolgungen, wenn das Schifflein der Gemeinde im Sturme unterzugehen drohte: warum rettet uns der Herr nicht, schläft er denn? Oder, wenn gar der Glaube wankend wurde, da der Herr immer noch nicht kommen wollte, die Ermahnung: sorgt für das Öl des Glaubens, sonst geht es euch wie den törichten Jungfrauen. — Auf manche dieser Fragen ist nicht eine, sondern sind zwei und drei verschiedene Antworten gegeben worden, stets aber im Namen und im Geiste des Herrn und vielfach verdeutlicht durch ein Bild oder eine Geschichte, deren Mittelpunkt oder Erzähler er dann ebenfalls war. So ist allmählich eine ganze Sammlung von Stücken entstanden als feste Grundlage für die Missionsarbeit an Antworten, Lehrsprüchen, Ermahnungen, Entscheidungen. Und da sie im Geiste des Herrn gegeben waren, hießen sie auch Herrnsprüche, ohne daß damit zunächst gesagt sein sollte, sie seien von dem historischen Jesus gesprochen worden. Ihrem Charakter nach gehörten dazu sowohl die allgemeinen Lehrsprüche als die Gleichnisse und typischen Erzählungen. Erst später sind diese Stücke dann wirklich auf die geschichtliche Person Jesu bezogen und durch eine sie ordnende Rahmenerzählung zu einem Ganzen verbunden worden. So ist es denn gekommen, daß die synoptischen Evangelien nach mannigfachen Überarbeitungen in der Kirche die Geltung von Lebensdarstellungen des historischen Jesus bekommen haben, was sie ursprünglich nicht waren.

Zwar haben die theologischen Forscher zahlreiche und gewichtige Einwände im einzelnen gegen den geschichtlichen Charakter dieser Evangelien gemacht, im ganzen aber haben sie doch an der Position festgehalten, daß diese Evangelienberichte sich auf das wirkliche Leben des Herrn beziehen. Auf diesem Standpunkt steht auch Chamberlain, und eben darin zeigt es sich, daß auch sein Blick keineswegs unbefangen und original ist. Wäre er das, so hätte er eben sehen müssen, daß die „Worte Christi“ in keiner direkten Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus stehen, sondern daß sie ihrem historischen Ursprunge nach Sprüche der Apostel aus dem ihnen innewohnenden Geiste Christi sind, veranlaßt durch Vorgänge und Zugänge der Urgemeinde. Hiergegen könnte Chamberlain allerdings den Einwand machen, daß diese sogenannten Herrnsprüche, auch wenn sie durch Erlebnisse der Urgemeinde veranlaßt sind, dennoch als Antworten und Entscheidungen aus dem Leben des Herrn herübergenommen sein könnten. Das ist die Annahme der meisten gegenwärtigen Theologen, aber auch sie ist unhaltbar. Weshalb?

Als Jesus gefangen genommen wurde, liefen alle seine Jünger davon und warteten nicht einmal den Ausgang der Katastrophe ab. Sie gingen nach Galiläa zurück und nahmen dort ihr Handwerk wieder auf, wie sie es einst hatten fallen lassen, als der Mahnruf zur Nachfolge Jesu an sie ergangen war. Was sie von dem Leben ihres Meisters erhofft hatten, das hatte ihnen dieses Leben nicht erbracht, und so versank er rettungslos hinter ihnen. Aber was trotzdem nicht versank, das war der in ihnen nicht durch Taten und nicht durch Worte, sondern durch das Leben mit ihrem Herrn entfachte Geist. So schwand ihnen zwar das Geschichtliche dahin, aber die übergeschichtliche Kraft des Lebens, einmal in ihnen erweckt, ließ sie nicht ruhen und rasten, bis auch sie dieser inneren Stimme folgten und auch ihrerseits das irdische Leben dafür einzusetzen bereit waren. Nicht das geschichtliche, irdische, vergängliche Leben hat in ihnen diesen Geist des Ewigen und Unvergänglichen erweckt, sondern erst der Tod des Herrn; er erst öffnete ihnen die Augen, und so wurde ihnen erst der Tod die Auferstehung zum Leben. Aber wie sie nun selbst mitten in diesem geschichtlichen Leben zu dem ewigen Leben auferstanden, indem sie den Geist ihres Meisters in sich ergriffen, so war ihnen auch der Herr jetzt nimmermehr tot, sondern lebend in diesem Geiste der Auferstehung und nicht mehr beengt durch alle die Hüllen des zufälligen, geschichtlichen Daseins. Ihnen, den Naturkindern, war dieses Erwachen zu dem neuen Leben im Geiste so übergewaltig, daß es sich bis zu der Kraft visionärer Erscheinungen steigerte und ihnen erst damit die völlige Gewißheit gab. Nicht aber die Visionen, sondern diese innere Kraft, die sie erzeugte, sind hierbei das Entscheidende; wer das nicht zu unterscheiden vermag, dem ist nicht zu helfen. Allen voran ging hierin Petrus; nun erst kam er zu der Überzeugung: „ja, du bist der Christ, des lebendigen Sottes Sohn," und indem er bald seine Genossen mit derselben Überzeugung zu erfüllen wußte, wurde auf diesen Ruf des Petrus hin die erste Gemeinde und damit die Kirche gestiftet.

Und nun frage ich, was sollte diesen Männern jetzt noch das geschichtliche Leben ihres Meisters bedeuten; was für Wert sollte diesem höheren Dasein gegenüber noch das haben, was er in seiner vergänglichen Gestalt aus zufälliger Veranlassung einmal gesagt oder getan hatte! Das alles hatte ihnen ja nicht die Erlösung gebracht, und es lag nun hinter ihnen für immerdar. Sein Tod hatte sie ja gerade befreit von den Banden des geschichtlichen Lebens; nicht der irdische Jesus, sondern erst der gekreuzigte und der in ihrem Geiste auferstandene hat ihre Seelen befreit. Und was sie lebten, das lebten sie nun nicht in der Erinnerung an ihren irdischen Meister, sondern im Aufblick

zu dem Auferstandenen. Und aus diesem auferstandenen, gegenwärtigen Geiste bemaßen sie des Lebens Schritte, nicht aber gründeten sie es auf blasse, ärmliche Reminiszenzen an geschichtliche Vergangenheit. Das Leben lag vor ihnen, nicht hinter ihnen.

Wer dies einmal klar durchschaut hat, für den ist es geradezu unmöglich, anzunehmen, daß die Reden des Herrn aus den Synoptikern Erinnerungen aus seinem irdischen Leben sind. Wären sie das, so hätte man diese Aussagen als geschichtlich ja gerade der von ihnen abgetanen Vergänglichkeit entnommen. Aber nicht der geschichtliche Jesus, sondern der im Geiste auferstandene war das Haupt der Gemeinde; er leitete, tröstete, ermahnte sie und sprach zu ihr durch seine Jünger. Diese Evangelienstücke sind wie von jeher, so auch heute noch das Mittel für die christliche Gemeinde, sich die geistige Gestalt Christi anschaulich zu machen; aber es ist falsch und im letzten Grunde eine irreligiöse Auffassung, wenn man glaubt, damit die irdische, geschichtliche Persönlichkeit erfassen zu können. Und darum ist es auch ein irriges und verfehltes Unternehmen, aus diesen Worten Stimme und Ton des historischen Jesus vernehmbar machen zu wollen; denn aus ihnen spricht nicht der geschichtliche, sondern der übergeschichtliche, nicht der irdische, sondern der auferstandene, nicht der vergängliche Jesus, sondern der ewige Christus.

Am klarsten hat das Paulus ausgedrückt (2. Kor. 5, 16f.): „Darum von nun an kennen wir niemand nach dem Fleisch; und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. Darum, ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden. Aber das alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christum, und das Amt gegeben, das die Versöhnung predigt." So klar hier der Paulinische Standpunkt — abgesehen von zahlreichen anderen Stellen, in denen die Wirksamkeit des Geistes Christi in seinen Aposteln genau ebenso dargestellt wird — in gar nicht mißzuverstehender Weise gekennzeichnet wird, so ist man doch immer der Meinung gewesen, daß dies eben nur die eigentümliche Auffassung des Heidenapostels, nicht aber auch die der Urgemeinde sei. Dies aber ist eben der Irrtum, in dem die theologische Forschung gefangen blieb, weil infolge der dogmatischen Geschichtsauffassung die synoptische Darstellung als auf den historischen Jesus gehend angesehen und so in einen Gegensatz zu Paulus gebracht wurde. Wenn aber irgendwo, so hat es in diesem fundamentalen Punkt jedenfalls keinen Gegensatz zwischen Paulus und den Säulenaposteln gegeben. Dafür ist der schlagendste Beweis, daß es innerhalb der judenchristlichen Gemeinde tatsächlich eine solche Strömung gegeben hat, die nur den ge-

schichtlichen Jesus gelten lassen wollte, und gerade diese Nazarenische Partei ist sehr bald als häretisch ausgestoßen worden. Aber selbst wenn dieses Argument nicht genügte, so ließen sich genug andere erbringen. In der Behandlung des synoptischen Jesusbildes ist die protestantische Theologie trotz aller kritischen Abweichungen im einzelnen doch, was das Ganze betrifft, in der katholischen Auffassung stecken geblieben und hat den Standpunkt der Urgemeinde nicht völlig rein durchschaut.

Man hat sich gewundert, daß unabhängig vom Neuen Testament so wenig Nachrichten aus der Urzeit von dem geschichtlichen Jesus zu uns gelangt sind. Das wäre sicher geschehen, wenn die erste Gemeinde selber darauf nachhaltiges Gewicht gelegt hätte, aber da sie es nicht tat, so hatten andere erst recht kein Interesse daran. Selbst was von der geschichtlichen Vergangenheit noch am meisten der Aufbewahrung für wert erachtet werden mußte, nämlich die Vorstellung des Leidens und Sterbens Jesu, ist doch nicht in das rein geschichtliche Licht gerückt worden, und so haben wir auch darüber keinen historisch zuverlässigen Bericht. Dies ist neuerdings wieder durch das scharfsinnige Buch von W. Brandt („Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums") zum Bewußtsein gebracht worden.

Wer dies klar überblickt und sich nicht absichtlich hinter apologetische Scheingründe versteckt, der muß zugeben, daß der theologische Versuch, das Bild des geschichtlichen Jesus zu rekonstruieren, gescheitert ist und nach der Lage der Dinge notwendig scheitern mußte. Und daran hat auch das Wagnis Chamberlains, Ton und Stimme Jesu aus seinen Worten vernehmbar zu machen, nichts ändern können. Wer nicht einsieht, daß die sogenannten Herrnworte, wozu auch die Gleichnisse und Wundergeschichten gehören, in Wahrheit Apostelworte sind, durch Vorgänge und Zustände in der Urgemeinde veranlaßt und aus dem in ihnen erweckten Geiste ihres auferstandenen Herrn ursprünglich erzeugt, der verkennt das Wesen und den Charakter dieser Erzählungen.

Die ganze Sachlage aber überschaut man erst, wenn man den zweiten der oben aufgestellten Sätze prüft, daß es nämlich nicht eine Vertiefung, sondern eine Verschränkung des christlichen Geistes zu bedeuten hätte, wenn es wirklich gelänge, das Bild des geschichtlichen Jesus festzustellen. Hier hat die Weisheit der geschichtlichen Vorsehung doch mit verständigerem Sinn geschaltet, als es die menschliche Weisheit der historischen Positivisten einzusehen vermag. Wer erfahren will, zu welcher Verknöcherung und Stagnierung es führen muß, wenn die menschliche, geschichtliche Gestalt eines Religionsstifters und sein Wort kanonisiert wird, der braucht

nur auf die religiöse Entwicklung des Muhammedanismus zu schauen, um die Tiefe dieses Abgrundes gewahr zu werden. Auch diese Religion war einmal eine herrliche Blüte an dem Baume ihres Volkstums, aber sie trug den Keim der Erschlaffung schon von Anfang an in sich. Denn eben dadurch, daß die geschichtliche Wirksamkeit des arabischen Propheten und der temporäre Ausdruck seiner Lehre als das ein für allemal Entscheidende festgelegt und so eine vertiefende Erweiterung von innen heraus unmöglich gemacht wurde, ist diese Religion von Anfang an zu eng mit den äußeren geschichtlichen Mächten verbunden worden und so in einen frühzeitigen Versteinerungsprozeß verfallen, aus dem sie sich nicht mehr zu befreien imstande gewesen ist. Gerade darum ist ja die christliche Religion von allen die reinste und lebensfähigste, weil sie von vornherein die reine Kraft des in ihr wirkenden Geistes von der lähmenden Fessel ihrer ersten, äußerlich geschichtlichen Offenbarungsform zu entbinden berufen war, so daß dieser Geist immer neue und wieder neue Formen aus sich heraus zu erzeugen vermochte, ohne doch an irgend eine von ihnen dauernd gebunden zu sein.

Soweit wir sehen, stellen alle anderen Religionen immer nur einen bestimmt abgemessenen Sprung von einer niederen Stufe zu einer höheren in dem religiösen Entwicklungsgange der Menschheit dar, dann aber ein Verharren auf diesem so erreichten Punkte. Die christliche Religion ist von allen die einzige, die nicht bloß die Kraft zu einem solchen bestimmten Sprunge gezeitigt hat, sondern welche die unzerstörbare Energie zu einer *stetigen*, über jede geschichtliche Stufe hinausschreitenden *Entwicklung* in Aktion zu setzen vermochte. *Alle Religion ist nichts anderes als Mittel und Ausdruck der inneren Befreiung (Erlösung) des Menschen.* Nun aber ist das Christentum diejenige Gestalt der Religion, durch die in der Menschheit die Gewißheit erweckt worden ist, daß diese Befreiung auf keiner der Entwicklungsstufen endgültig gegeben ist, sondern daß sie einen kontinuierlichen, unbegrenzbaren Geistesprozeß darstellt. Das aber wäre unmöglich, wenn der geschichtliche Jesus, wie er unter den Bedingungen und Schranken seiner Zeit lebte und lehrte, diese Macht der inneren Befreiung für alle Folgezeit repräsentierte. Eben davon hat uns die Urgemeinde losgemacht, indem sie den irdischen Jesus hinter sich ließ und vielmehr seinen über die geschichtlichen Schranken erhabenen Geist als den Christus ergriff, um mit dieser inneren Kraft selbständig weiter zu arbeiten. Erst das war wirkliche Religion; das pietätvolle Verhalten der Jünger zu dem irdischen Meister war noch nicht mehr als ein unsicheres, dunkles Ahnen.

Wenn man nun fest ins Auge faßt, daß der Tod Jesu, nicht

sein Leben, die Kraft göttlichen Geistes in seinen Jüngern entfacht hat, so daß sie ihr Leben nicht auf den menschlichen Geist Jesu, sondern auf den in ihnen auferweckten Geist Christi gründeten, so hieße es ja geradezu das Unvollkommenere an die Stelle des Vollkommeneren setzen, wenn man das Christentum auf den historischen Jesus zurückführte. Gewiß hat jener durch den Tod Jesu in den Jüngern wachgerufene Gottesgeist auch in dem Menschen Jesus gelebt und durch ihn gewirkt, aber eben doch auch nur in der temporären und geschichtlich bedingten Beschränkung. Und eben deswegen ist auch nicht der irdische, historische Jesus, sondern der gekreuzigte und auferstandene der Stifter des Christentums geworden, weil allein durch diesen die reine und fortwirkende Kraft des Geistes vergegenwärtigt wird. Um zu sterben, muß man freilich erst gelebt haben. Damit Jesu Tod jene gewaltige Wirkung erzeugen konnte, dazu mußte ein entsprechendes Leben vorangehen. Worauf es aber ankommt, ist dies, daß zwar die göttliche Kraft dieser Persönlichkeit dieselbe war im Leben wie im Tode, daß sie aber durch das Leben eben wegen der historisch gebundenen Form noch keineswegs geisteszeugend gewirkt hat, sondern erst als sie mit dem Tode dieser Hüllen entledigt wurde. Und nur weil der Tod eben diese Entfesselung verursacht hat, war damit erst die Bedingung gegeben, unter der jene Geisteskraft erweckend und befreiend hervortreten konnte. Der historische Jesus, d. h. der lebendige, irdische, menschliche, hat nicht die Macht über die Gemüter gehabt, auch nur seine treuesten Jünger in der Stunde der Gefahr zusammenzuhalten, aber der gekreuzigte hat die davongelaufenen wieder vereinigt und nun erst die Überzeugung in ihnen erweckt, daß der reine Quell des in ihm lebendigen Geistes der wahrhaftige Christusgeist sei. Diese Kraft des Geistes war es auch, die den Paulus erweckt hat, und weil es nur auf sie und nicht auf den historischen Jesus ankam, darum konnte er sich auch den Uraposteln gleichstellen und wurde von ihnen als Bruder im Herrn anerkannt, was in der Weise nimmermehr geschehen wäre, wenn es auf die Vertrautheit mit dem irdischen Hergang der Geschichte angekommen wäre. Ist es aber so, dann kann der Versuch, die Quelle des Christentums in der historischen Erscheinung seines Stifters zu suchen, auch nicht als eine Vertiefung, sondern nur als eine bedenkliche Verflachung angesehen werden.

Aber noch auf eine andere Gefahr dieser Art von historischem Positivismus muß aufmerksam gemacht werden. Gesetzt, es gelänge die Rekonstruktion des geschichtlichen Jesusbildes, und es würde nun die Gestalt des Christentums danach bestimmt, was wäre dann die Folge? Entweder wir müßten ein solches

Christentum ganz aufgeben, oder wir würden, wenn wir es annähmen, in dieselbe Stagnation des religiösen Lebens versinken wie die Muhammedaner. Denn, wenn es auf die Erscheinung des historischen Jesus ankommen soll, dann müssen wir eben auch die mit dieser Erscheinung verbundene Welt- und Lebensansicht als die dauernde und unverrückbare Grundlage des Christentums ansehen. Wir müßten uns also einer vor neunzehnhundert Jahren geltenden Anschauung unterwerfen und müßten die geistigen Errungenschaften, die über jene hinausführen, samt und sonders streichen, wenn wir noch Christen bleiben wollten. Wir müßten uns also zur Auffassung Jesu bekennen, wie sich die Muhammedaner zu der ihres Propheten bekennen, vorausgesetzt, daß wir noch Christen nach dem Bilde des historischen Stifters bleiben wollen. Daß das nun nicht ginge, liegt auf der Hand, und da kommen dann die Positivisten und sagen, das hieße sie auch gründlich mißverstehen. Nicht den ganzen Jesus wollen sie wieder lebendig machen, sondern nur seine religiöse und ethische Gestalt. Vorausgesetzt, das wäre möglich, so würden wir auch dann auf ein totes Gleise geraten. Wir würden uns dadurch an diejenigen religiös-sittlichen Tatsachen gebunden fühlen, die in dem geschichtlichen Wirken Jesu zum Ausdruck gekommen sind; wir würden also nicht mehr den reinen und von allen zufälligen Schranken befreiten Geist Christi in uns Gestalt gewinnen lassen, sondern nur den in Jesus temporär erschienenen Christus. Und wenn wir das täten, wenn wir uns einer geschichtlichen Gestalt unterordneten, dann würden wir damit allerdings das köstlichste Gut unserer ganzen Kultur, nämlich unsere religiöse und sittliche Autonomie, preisgeben. Wer sich in religiösen Dingen auf den geschichtlichen Jesus beruft, für den hat freilich Luther das köstliche Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen vergeblich geschrieben.

Nun werden allerdings diejenigen, welche nur immer auf die positiven Erscheinungen pochen und nicht imstande sind, das Wesen und die Prinzipien des reinen Geistes zu erfassen, vor ihren eigenen Konsequenzen zurückschrecken; aber sie könnten ihnen schwerlich entrinnen, wenn es ihnen gelänge, ihren Versuch mit dem historischen Jesus durchzuführen. Wir aber müssen uns von solchem Unternehmen abwenden, nicht weil wir dem Zimmermannssohne von Nazareth nicht mindestens eben solche Verehrung entgegenbrächten, wenn wir ihn kännten, sondern deswegen, weil die von ihm ausgegangene Wirkung alles geschichtlich Zufällige hinter sich gelassen hat und gerade nur deswegen diese Folgen haben konnte, sofern sie dieses fallen zu lassen Kraft genug hatte. Es mag paradox klingen, aber es ist so, daß das Christentum nur dadurch die Religion der sich

vollendenden Freiheit ist, weil sie den göttlichen Geist ihres Stifters infolge der Wirkung seines Todes von seiner geschichtlichen Erscheinung zu entbinden vermochte. So ist denn Jesus nicht nur in der Tat die unbekannte Größe, von der die tiefste weltgeschichtliche Wirkung ausgegangen ist; sondern nur, weil er ein solch unbekannter Faktor ist, vermochte sein lebenweckender Geist eine Religionsgemeinschaft von solch innerer Expansionsfähigkeit zu stiften.

Was wäre Christus, wenn er an die historische Erscheinung Jesu gebunden geblieben wäre, — wir würden heut kaum mehr von ihm etwas wissen. Allein dadurch, daß Generation für Generation das Bild dieser geistigen Gestalt von einer neuen tieferen Seite zu erfassen und ihr die göttliche Kraft des eigenen Daseins einzuhauchen imstande war, ist Christus ja der Erlöser, der innere Befreier aller Zeiten geblieben. Der Christus der Urgemeinde ist ein anderer als der des zweiten Jahrhunderts, und dieser wieder ein anderer als derjenige der folgenden Epochen, und so geht es ins Unendliche fort. Anderseits ist er aber doch wieder derselbe, weil es ja derselbe göttliche Geist ist, der die geschichtlichen Veränderungen durchdringt und gestaltet. Wie wäre das möglich, wenn wir uns an die geschichtlich fixierte Persönlichkeit des irdischen Jesus ein für allemal halten müßten, — dann gäbe es kein Christentum. So aber bezeichnet diese Gestalt die kontinuierliche Entfaltung des göttlichen Geistes in der Welt; in ihr wird uns dieser Geist fort und fort anschaulich. Und nun regt sich in unserem Zeitalter das Verlangen, dieses Bild abermals durch einen neuen Zug zu vertiefen.

Was aber treibt uns dennoch immer wieder zu dem Anfang dieser gewaltigen Bewegung zurück? Warum halten wir jene Urkunden vor allem heilig, in denen uns diese Anfänge berichtet sind, und warum ist uns die Gestalt dieses ersten Christusbildes am meisten ans Herz gewachsen? — Eben deswegen, weil sich die Menschheit an jedem Punkt der späteren Entwicklung immer schon an ein geschichtlich ausgestaltetes Christusbild gebunden findet, das darum auch mit allen geschichtlichen Mängeln und Schranken behaftet ist, während das apostolische Zeitalter das einzige ist, das die durch den Tod des Herrn von allen Hüllen des geschichtlichen Daseins befreite reine Kraft des Geistes ergriff und daraus die unwandelbaren Züge dieser Gestalt formte. Denn indem die genialen Männer dieser Epoche den Geist des Gekreuzigten in sich lebendig werden fühlten, wußten sie sich eben frei von aller Last der Vergangenheit und auch von derjenigen der irdischen Wirksamkeit Jesu selbst. Ein tieferer Bruch mit dem Überkommenen und Überlieferten ist niemals vollzogen worden als hier; nicht deswegen, weil sie sich gedrungen gefühlt

hätten, das alte absichtlich zu zerstören, sondern darum, weil mit dem erschütternden Eindruck von dem Hingange ihres Meisters eine ganz neue, bis dahin nur latente Kraft in ihnen lebendig wurde und sie über alles, was bis dahin gewesen war, ja sogar über das irdische Leben ihres geliebten Herrn selbst hinaushob. Und als sie aus dieser noch ganz ungetrübten Kraft lebendiges Gebild formten, da war es nicht der von ihnen gegangene geschichtliche Jesus, sondern Jesus der Christ, wie er in seiner Gemeinde zu neuem und unvergänglichem Leben auferstanden war. Aus diesem neu erwachten Geiste heraus ist die erste, originale Christusgestalt rein von innen heraus in das geschichtliche Leben, unter dessen Bedingungen jene Zeit stand, hineingeboren worden und hat so anschauliche Form empfangen. Und, wie es immer geschieht, wenn eine rein geistige Kraft in die geschichtliche Wirklichkeit eintritt, daß sie sich damit auch unter die Schranken der jeweiligen Weltanschauung stellen muß, so ist es freilich auch hier geschehen, als sich dieses erste Christusbild unter den Kämpfen und Schwankungen, den Hoffnungen und Befürchtungen der apostolischen Gemeinden durchsetzte. Was aber doch dieses Geistesgebilde so weit über seine folgenden Umgestaltungen erhebt, das ist der Umstand, daß alle die folgenden nicht von innen heraus wie dieses ursprüngliche in einen bestimmten Entwicklungszustand hineinprojiziert worden sind, sondern daß sie immer nur die Umformungen eines schon geschichtlich Gegebenen und damit auch geschichtlich Beschränkten sind. An allen den späteren Gebilden haften also doppelte Schranken, nämlich die der *vorangegangenen* Zeit, aus der sie sich entwickeln, und die der *eigenen*, in die sie übergehen; nur allein das erste stammt aus dem ganz reinen, inneren Geistesquell und trägt nur die Schranken, welche ihm die eigene Zeit bei der Formgebung auferlegte. Darum ist es auch nicht so sehr das von der apostolischen Zeit erzeugte Christusbild selber, das uns immer wieder von neuem beseligt und stärkt, als vielmehr die geistige Kraft, aus der es geboren wurde und die uns nur aus ihm ganz rein faßbar wird. Das ist der Grund, weswegen wir uns so unwiderstehlich zu den apostolischen Urkunden hingezogen fühlen; nicht um ihres Buchstabens willen, sondern wegen der Wirksamkeit des noch ganz reinen und ursprünglichen Geistes, der uns daraus entgegenatmet und in der Schrift selbst auch nur unvollkommen zum Ausdruck gekommen ist. Dieser Geist ist jedoch nicht der Geist des geschichtlichen Jesus, sondern derjenige des gekreuzigten und in seinen Gläubigen auferstandenen Christus, und darum sind auch die „*Worte Christi*“ ihrem natürlichen Ursprung nach nicht Worte Jesu, sondern aus dem Geiste Christi erzeugte *Worte der Apostel*.

Aus dem allen muß nun ersichtlich sein, wie unmöglich es ist, aus den gegebenen Urkunden den historischen Jesus zu rekonstruieren oder auch nur seinen Ton und seine Stimme durch eine subjektive Auswahl von Sprüchen vernehmbar zu machen. Denn diese Dokumente gehen ja gar nicht auf den irdischen Meister, sondern sie sind der Ausdruck jenes Prozesses, dem Christusgeiste geschichtlichen Leib zu geben. Und dann könnte auch das Zurückgehen auf die geschichtliche Gestalt Jesu nur eine Verknöcherung und Veräußerlichung der christlichen Religion zur Folge haben, weil damit an die Stelle des Ewigen ein Irdischzufälliges, an die Stelle des Inneren ein äußerlich Positives, an die Stelle des Geistigen ein sinnlich Wahrnehmbares zur ausschlaggebenden Instanz gemacht würde. Davor galt es zu warnen.

Der theologische Positivismus.

Die Geschichtserkenntnis muß uns von der toten Last der Geschichte befreien. Das ist die vornehmste Aufgabe der Geschichtswissenschaft in ihrer negativen Bedeutung, und ihr nach dieser Richtung hin die Bahn freizuhalten, dazu hat niemand mehr Veranlassung als der Protestantismus, sofern er nicht der göttlichen Idee seiner universalen Bestimmung ungetreu werden will. Diese Idee aber ist keine andere als die freie Verinnerlichung des unendlichen Geistes in der endlichen Natur jedes einzelnen Individuums und der daraus entspringenden Lebensgestaltung. Das ist dasselbe, was in theologischer Sprache lautet: ein jeder mache Christum in sich lebendig und führe sein ganzes Leben in Christo. So haben Paulus und Johannes die Grundwahrheit des Christentums ausgedrückt; so hat sie Augustinus ergriffen, als er von den Gläubigen sagte: wir sind nicht Christen, sondern Christusse; und so hat Luther jene Idee in ihrer Reinheit wieder zurückerobert, als er die ewige Wahrheit „von der Freiheit eines Christenmenschen" abermals aus den Fesseln befreite, unter denen sie zu ersticken drohte. Der in die Endlichkeit aufgenommene Gottesgeist, der fleischgewordene Logos-Christus, ist geboren aus dem Tode Jesu; er ist dadurch auferstanden zu ewigem Leben, indem er sein Zelt in den geistig also Wiedergeborenen aufgeschlagen hat (*ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*), aber er lebt da nur, sofern er von dem einzelnen unmittelbar und selbständig ergriffen wird. In dieser Herübernahme des Christusgeistes aus dem abgesonderten Institut der Kirche in das Innere jeder Einzelpersönlichkeit liegt der weltgeschichtliche Fortschritt der Reformation. Derjenige Teil der Christenheit aber, der diesen Schritt nicht mitgemacht hat oder ihn nicht mitzumachen vermochte, ist damit auf einer überholten Stufe stehen geblieben und hat so die Kraft der Teilnahme an der schöpferischen Geistesentwicklung eingebüßt.

So gewaltig jedoch die Vorwärtsbewegung des reformatorischen Zeitalters dadurch war, daß es der Idee von dem allgemeinen Priestertum wenigstens prinzipiell zum Durchbruch verhalf, so ist doch heut für den Protestantismus selbst wieder die

Gefahr heraufgekommen, daß er auf dieser nun einmal erklommenen Stufe ebenso verknöchert und die Führung der fortschreitenden Geistesentwicklung aus den Händen verliert. Wir stehen seit einiger Zeit schon vor der schweren Entscheidung, ob der Protestantismus wirklich am Protestantismus untergehen soll. Denn das sollten wir von einem der größten Denker unseres Volkes nachgerade gelernt haben, daß jede Entwicklungsepoche das negative Moment ihrer Zerstörung in sich selber trägt, und daß diese Zerstörung dann eintritt, wenn die Kraft dahinschwindet, diese Negation wiederum in einer positiven Weiterbildung aufzuheben. Worin indes dieses negative, zur Selbstzerstörung führende Moment des Protestantismus besteht, das muß gegenwärtig vor allen Dingen klar zum Bewußtsein gebracht werden. Daß wir aber vor diese Frage gestellt sind, darüber kann trotz des selbstbewußten Gebarens des kirchlichen Positivismus nicht der geringste Zweifel mehr bestehen, wenn wir nicht länger die Augen davor schließen, daß die größte und noch fortwährend im Wachstum begriffene politische Partei der evangelischen Kirche feindlich den Rücken kehrt, so daß diese gerade in den unteren Volksklassen immer mehr den Boden verliert. Und das ist um so bedenklicher, als diese Feindseligkeit der Proletariermasse gegen die Kirche nicht etwa in einer verkommenden Stumpfheit, sondern gerade in der fortschreitenden Intelligenz dieser Masse ihren Ursprung hat. Die kirchliche Intelligenz, soweit sie die selbständige Verdeutlichung des religiösen Grundinhaltes betrifft, ist zurückgeblieben und in Widerspruch geraten mit dem allgemeinen Fortschritt der Intelligenz überhaupt.

In der Vorrede zu dem dritten Bande seiner großen Dogmengeschichte sagt Adolf Harnack: „Möge dieses Buch an seinem Teile dazu beitragen, die eigentliche Großmacht in den theologischen Kämpfen der Gegenwart brechen zu helfen — die Unwissenheit. Über die Bedeutung der theologischen Wissenschaft für die christliche Frömmigkeit kann man freilich nicht bescheiden genug denken; aber nicht hoch genug kann man ihre Bedeutung veranschlagen in bezug auf den Ausbau der evangelischen Kirche, die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit und die Anbahnung jener besseren Zukunft, in welcher, wie einst im zweiten Jahrhundert, der christliche Glaube wieder der Trost der Schwachen und die Stärke der Starken sein wird." Suchen wir nun nach dem letzten Grunde dieser sich immer mehr bemerkbar machenden Rückständigkeit der empirischen Kirche, so werden wir zu dem Ausgang des Protestantismus selber zurückgeführt. Zu diesem Zweck müssen wir unterscheiden zwischen der Grundidee des Protestantismus als solcher und zwischen ihrer sinn-

lichen Gestalt, wie sie im sechzehnten Jahrhundert in die Erscheinung trat. Bestand diese Idee an sich darin, es fortab nicht mehr einer außer uns befindlichen Instanz zu überlassen, den Christusgeist für uns zu verwalten, sondern ihn in uns selbst zu verlebendigen, so fragte es sich nunmehr, welches der Inhalt dieses Geistes sei. Und das ist nun das negative Moment in der reformatorischen Bewegung, daß sie diesen Inhalt als einen ein für allemal gegebenen, festen und unveränderlichen Bestand aus dem Urchristentum und der altkatholischen Kirche übernommen hat, ohne sich des Widerspruchs dabei bewußt zu werden, der darin liegt, daß sie den auf Leben und Selbstproduktivität beruhenden Geist an einen in sich abgeschlossenen Inhalt wie an einen eisernen Pfahl festschmiedete. Denn wie Luther, so hält auch der kirchliche Positivismus unserer Tage daran fest, daß die Fassung der christlichen Idee, die ihr im Neuen Testament und in den altkatholischen Bekenntnissen gegeben worden ist, für alle Zeiten gültig sei und bleiben müsse. Wir sollen zwar in unserem Glauben frei und nicht mehr an das äußerlich vermittelnde Institut der Kirche gebunden sein, aber wir sollen in der Formierung dieses Glaubens dennoch abhängig bleiben von der Urfassung jener Kirche, deren Produkt eben das Neue Testament und jene ökumenischen Bekenntnisse sind. Mit diesem inneren Widerspruch ist die evangelische Kirche im sechzehnten Jahrhundert in die Erscheinung getreten; sie hat die Glaubensidee als solche wieder rein erfaßt, aber sie hat die objektive Erscheinungsform dieser Idee nicht auch selbständig und dem Gange der allgemeinen Geistesentwicklung entsprechend weiterzuentwickeln vermocht, und es sind so die toten, verbrauchten Elemente jener ursprünglichen Formierung nicht nur nicht abgestoßen, sondern von dem kirchlichen Positivismus bis auf diese Stunde herab als unveräußerlicher Bestand nur noch nachdrücklicher proklamiert worden. Daß aber dieses widerspruchsvolle, negative Moment der reformatorischen Glaubenskonstituierung nicht in der Folgezeit durch eine tatkräftige Entwicklung aufgehoben worden ist, daran krankt heute die ganze evangelische Kirche; denn die große Masse verwirft nun infolge dieses ungehobenen Widerspruchs die religiöse Idee der christlichen Kirche überhaupt.

Zweimal ist im großen der Versuch gemacht worden, uns von der Unfreiheit der reformatorischen Glaubensformierung, von dem Buchstabenglauben an die neutestamentlichen Urkunden und altkirchliche Bekenntnisse zu erlösen, und beide Male ist das Ergebnis unzulänglich gewesen. Im achtzehnten Jahrhundert hat der Rationalismus das kühne Wagnis unternommen, den Glauben rein aus der religiösen Vernunft zu entwickeln; aber

dieser Versuch mußte scheitern, weil er in blutlosen Abstraktionen gefangen blieb und die fundamentale Tatsache außer acht ließ, daß die göttliche Idee sich immer nur an und in dem Strom der lebendigen, geschichtlichen Entwicklung objektiv verwirklicht. Die theologische Hauptbewegung des neunzehnten Jahrhunderts dagegen hat sich umgekehrt, aber ebenso einseitig, auf den Standpunkt des historischen Positivismus gestellt, indem sie uns dadurch von den abgestorbenen Elementen der kirchlichen Lehre zu befreien suchte, daß sie die unverrückbaren Grundlagen des Glaubenslebens wieder auf einen äußerlich historischen Glauben, nämlich auf denjenigen an die Persönlichkeit des historischen Jesus reduziert wissen wollte. Aber auch diese Bestrebungen mochten dem ins Hintertreffen geratenen Protestantismus seine siegreiche Kraft nicht wiederzugeben, weil eine solche aus der Ermittlung der bloß historischen Kausalität überhaupt nicht entspringt, sondern weil sie gerade in der urschöpferischen Produktion neuer Momente aus der konstituierenden Idee heraus ihren Grund hat, die sich nur nach ihrer sinnlichen-empirischen Erscheinung in den Entwicklungsgang der äußerlich geschichtlichen Kausalität einordnen. Denn das eben hätte die sogenannte „neukantianische“ Theologie von Kant her wissen müssen, daß die theoretische Kausalität zwar in der Sphäre der naturwissenschaftlichen Forschung eine zureichende Erkenntnis ermöglicht, nicht aber innerhalb der Geisteswissenschaften. Denn das war ja gerade der Nachweis Kants, daß es neben der mechanischen Kausalität, neben der „Kausalität aus Zwang“ eine „Kausalität aus Freiheit“ gibt, und daß in dieser das schöpferische Prinzip der Geschichtsentwicklung gegeben ist. Jene theologische Richtung jedoch glaubte durch die Übertragung der naturwissenschaftlichen Kausalmethode auf die Geschichte in der Form des kausalen Positivismus gerade ein neues Heilmittel gefunden zu haben und verschloß so ausgesprochenermaßen ihren Blick gegen die fundamentalste Instanz des geschichtlichen Lebens: gegen die freischöpferische Kraft der Idee. Denn, um diese zu erkennen, dazu gehört eine gründliche Fähigkeit philosophischer Erkenntnis, und doch ist ausdrücklich von diesem theologischen Neukantianismus zum Dogma erhoben worden, daß die spekulative Philosophie von der Theologie als einer positiven Wissenschaft ferngehalten werden müsse. Was wir dieser Richtung gleichwohl zu danken haben, ist eine zunehmende exakte Erschließung der äußeren geschichtlichen Zusammenhänge auf dem Gebiet der religiösen Entwicklung, und von der wissenschaftlichen Bedeutung dieser Studien kann niemand höher denken als der Schreiber dieser Zeilen. Aber dagegen muß der nachdrücklichste Protest erhoben werden, daß die Theologie schlecht-

hin in eine positivistische Geschichtswissenschaft aufzulösen sei, und zwar aus keinem geringeren Grunde, als weil die ewige Idee des Lebens und nicht ihre sinnliche, äußerlich-geschichtliche Erscheinung das Fundamentum theologiae ist. Vor allen Dingen muß auch deswegen dagegen protestiert werden, weil dieser theologische Positivismus durch seine eigenen Studien dazu gebracht wird, seine auf Rekonstruktion der Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus gegründete Position selbst zu unterminieren. Zur Beleuchtung dieses Punktes gibt die Schrift Gunkels*) „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes" hervorragenden Anlaß.

Was der Verfasser beweisen will, ist die Behauptung, „daß die neutestamentliche Religion bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja in einigen wesentlichen Punkten unter entscheidendem Einfluß fremder Religion gestanden hat, und daß dieser Einfluß zu den Männern des Neuen Testamentes durch das Judentum hindurch gekommen ist." Auch abgesehen von dem fraglichen Ausdruck „neutestamentliche Religion" halte ich die Formulierung dieser These nicht für sehr glücklich, denn, was schließlich erwiesen wird, ist doch nur die Tatsache, daß Vorstellungen der fremden orientalischen Religionen von dem Judentum aufgenommen wurden und dann von hier aus auf die christliche Vorstellungsweise übergegangen sind. Es könnte aber nach der allgemeinen Form des aufgestellten Satzes auch so aussehen, als ob auch die griechischen Gedankenkreise erst auf dem Umwege über das Judentum in das Christentum gekommen wären. Das ist nun zwar auch für die ersten Anfänge gewiß nicht abzuweisen, aber mit der Stiftung der Paulinischen Gemeinden begann doch schon die Zeit, in der die Synthese zwischen der Messiasreligion und der Logoslehre sich unmittelbar vollzog und nicht erst auf dem Umwege über das Judentum. Das beweist ja schon die Johanneische Logoslehre, auf deren Gestaltung doch noch andere Elemente eingewirkt haben müssen als der judenchristliche Vorstellungskreis und die Philonische Lehre. Indessen Gunkel will auch mit seiner Behauptung wesentlich nur das treffen, was aus den orientalischen Religionen stammt, und in dieser Beschränkung wird der angeführte Satz gelten dürfen.

Das Verdienstvolle dieser Schrift liegt darin, daß hier einmal übersichtlich zusammengestellt ist, was nach der gegenwärtigen Kunde aus den orientalischen Religionen in das Judentum

*) Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Herausgegeben von Wilhelm Bousset und Hermann Gunkel. Bd. I. — Göttingen 1903, Vandenhoeck & Ruprecht.

und von da in das Christentum hinübergeflossen ist. Historisch betrachtet, ist dieser Nachweis außerordentlich reichlich, und es läßt sich erwarten, daß bei fortschreitender Erkenntnis der orientalischen Kulturen noch manches Stück hinzugefügt werden wird. Gunkel zeigt, daß bei den Aufdeckungen der universalen Vorstellungszusammenhänge, vermittelst deren sich die Idee des Christentums zunächst ihren Leib geschaffen hat, der Einfluß des Orients zu sehr außer acht gelassen worden ist und überwiegend nur derjenige des Hellenismus in Betracht gezogen wurde. Es ist nicht zweifelhaft, hier war eine Lücke, und es ist gut, daß diese sich zu schließen beginnt.

Zunächst wird darauf hingewiesen, daß bereits die Religion des vorexilischen Israel durchaus kein exklusives Produkt dieses Volkstums ist, sondern daß sich auch in dieser Zeit bereits fremde Einflüsse in hohem Maße geltend gemacht haben. Gewachsen ist dann dieser Zufluß in dem nachexilischen Judentum, als aus einem Stamm Israels eine aramäische religiöse Gemeinde wurde. Denn, obwohl sich die offizielle Religion im wesentlichen rein von der heidnischen Überflutung hielt, muß doch angenommen werden, „daß unter der offiziellen exklusiven Strömung eine andere mehr synkretistische vorhanden gewesen ist, aus der hier und da fremde Bestandteile an die Oberfläche kommen: so sehen wir neu Übernommenes in jener Zeit besonders in der immer mehr mythologisch werdenden Eschatologie; Urkunde dieser synkretistischen Unterströmung ist besonders das Buch Sacharia, wo sich eine Fülle ursprünglich mythologischen Materials findet“. Unter der persischen und hellenischen Oberherrschaft muß dann diese, den heidnischen Einwirkungen zugängliche Unterströmung fort und fort noch an Umfang zugenommen haben, so daß das Judentum gewisser Richtungen zur Zeit Jesu geradezu eine synkretistische Religion genannt werden muß. Das Neue Testament weist mannigfache Vorstellungsreihen auf, die in keiner Weise aus dem Alten Testament abgeleitet werden können und die dennoch in jener Zeit geläufig gewesen sein müssen, weil sie sonst nicht zur Verwendung gekommen wären. Für viele dieser Vorstellungsgebilde lassen sich aber nun in dem orientalischen Heidentum die Ursprünge nachweisen, und so hat Gunkel früher bereits den Beweis erbracht, daß die Stoffmassen der Apokalypse Johannis an entscheidenden Stellen nicht jüdischen, sondern heidnischen Ursprungs sind. Indem er nun das Ergebnis seiner fortgeführten Untersuchungen über diese Offenbarungsschrift hier noch einmal übersichtlich vorführt, kommt er alsdann zu der daraus abgeleiteten Einsicht, daß „das Christentum, aus dem synkretistischen Judentum geboren, starke synkretistische Züge aufweist“. Aber nicht genug damit! In den weiteren Ausfüh-

rungen wird auch die Behauptung unter Beweis gestellt, daß ebenso die große Masse der evangelischen Erzählungen, wie nicht minder das Urchristentum des Paulus und Johannes aus jener synkretistischen Religion des Judentums erwachsen ist. Das daraus gewonnene Resultat lautet dann: „In der ganzen Christologie des Neuen Testamentes ist die historische Person Jesu und ihr Eindruck nur *ein* Faktor neben anderen; *die Hauptstücke der Christologie aber kommen nicht von dem historischen Jesus her, sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm entstanden.*“

Was folgt nun aus diesen eindringlichen und wichtigen Untersuchungen Gunkels? — Zunächst ergibt sich daraus als unumstößliche Konsequenz negativer Art, daß die Reduktion des reinen Christentums auf die Persönlichkeit des historischen Jesus sich endgültig als unmöglich und bedeutungslos herausstellt.

Gunkel selbst möchte zwar diesem Schluß noch ausweichen, indem er sagt: „die evangelische Tradition von Jesu, die aus der mündlichen Überlieferung der ältesten Gemeinde stammt, enthält im allgemeinen guten historischen Stoff; daneben aber natürlich auch mancherlei sagenhafte Ausführungen, Ausschmückungen, eingedrungene alttestamentliche Züge u. a.“ Wo aber ist denn der „im allgemeinen gute historische Stoff“ der evangelischen Tradition noch zu finden, wenn alles zusammengestellt wird, wovon bisher schon erwiesen ist, daß es teils aus dem Alten Testament, teils aus dem Hellenismus und teils aus den fremden orientalischen Religionen entnommen ist! Geschieht dies, so schrumpft der „gute historische Stoff“ für die Rekonstruktion der irdischen Persönlichkeit Jesu schon jetzt auf ein Minimum zusammen, und doch ist die Forschung auf diesem Gebiet noch nicht am Ende ihrer Tage angelangt, so daß zu erwarten steht, daß noch weitere Stücke als der synkretistischen Religion jener Tage entstammend nachgewiesen werden. Aber selbst wenn das nicht mehr geschähe, — wie steht es denn schon heut mit diesem Minimum? Es ist schon so gut wie nichts, und dieser kümmerliche Rest ist, religiös betrachtet, nicht einmal von ausschlaggebender Bedeutung. Denn von dem äußeren Leben Jesu wissen wir doch einigermaßen sicher nur, daß er zur Zeit des Tiberius heilend und predigend in seinem Lande umhergezogen ist, und daß er bei dem Versuch, die hauptstädtischen Kreise für sich zu gewinnen, als Revolutionär verhaftet und gekreuzigt worden ist. Wenn dann aber der theologische Positivismus als das historisch Feststehende die Sprüche und die Gleichnisse ansieht, so ist auch dagegen zu sagen, daß eine Reihe der wichtigsten dieser Sprüche als bereits vor Jesus im Judentum vorhanden bezeugt sind, und daß auch

von einem Teil der Gleichnisse bereits der Nachweis erbracht ist, daß sie von Jesus selbst nicht oder nicht so erzählt worden sein können. Aber selbst wenn hier ein echt historischer Rest bliebe, muß doch gesagt werden: so hoch auch die sittliche Bedeutung dieser Stücke ist, eine universale Religion hätte daraus nicht erwachsen können. Und wenn die Urgemeinde von ihrem Meister weiter nichts empfangen hätte als dies und, daß er dafür in den Tod ging, so wäre das Vorhandensein dieser Gemeinde nicht einmal an dem entgegengesetzten Ende von Jerusalem bekannt geworden. Jesus ein heilender Rabbi und ein pietistischer Moralprediger, der für seine sittliche Überzeugung sein Leben läßt, — aus solchem Stoff entsteht noch keine Weltreligion.

Mit gutem Grunde hat daher schon vor einiger Zeit einer der bedeutendsten religionsgeschichtlichen Forscher darauf hingewiesen, daß der Anstoß, von dem die universelle Bewegung des Christentums ausgegangen ist, ein unbekanntes X und somit ein unergründliches Geheimnis Gottes ist. Und selbst, wenn wir die historische Persönlichkeit Jesu so genau kennten, wie wir sie nicht kennen, so wäre dieses X damit noch nicht im mindesten dem wirklichen Verständnis zugänglich gemacht. Wenn gleichwohl feststeht, daß dieser Anstoß durch die Persönlichkeit Jesu ausgelöst worden ist, ist denn damit nun gesagt daß die empirisch-geschichtliche Gestalt des Zimmermannssohns es war, aus der diese Wirkung hervorging? Eben das ist der Irrtum; denn nicht der geschichtliche Jesus ist der Erzeuger des Christentums, sondern der ewige Logos, der nur vermittelst der Person Jesu endgültig in die Geschichte eingetreten ist und als solcher von der Gemeinde in der über alles Geschichtliche erhöhten Gestalt des Logos-Christus lebendig ergriffen wurde. Logisch ausgedrückt, liegt der Fehler jenes theologischen Positivismus darin, daß er die psychologisch-historische Persönlichkeit, welche nur M i t t e l des Hervortretens der Logosidee war, als den G r u n d selber ansieht und dabei übersieht, daß dieser Grund jenseits alles empirisch Geschichtlichen liegt. Das aber ist zugleich die Ursache, weshalb schon die Urgemeinde das bloß positiv Historische der irdischen Person Jesu versinken ließ und das Auge allein noch auf die im Geiste erhöhte Christusgestalt richtete. Zu dieser selben Erkenntnis aber wird nun, wie wir gesehen haben, die religionsgeschichtliche Forschung von außen her gedrängt, da sie fortschreitend zu der Einsicht gelangt, daß die Durchforschung der religiösen Urkunden eben nicht auf die geschichtliche Person Jesu führt, sondern gerade umgekehrt auf die erst mit dem Tode Jesu freigewordene ideale Christusgestalt. Sie wird dazu getrieben durch das zwingende Ergebnis, daß der Logos, wie er schon vor Jesus in der synkretistischen Religion

jener Zeit aus dem Dunkel in das helle Bewußtsein strebte, durch den aus dem Tode Jesu verlebendigten Christusglauben endlich bestimmte Gestalt gewann und nun seinen ganzen Ideengehalt um diesen festen Punkt kristallisierte. Demnach zerstört die Religionsgeschichte selber den historischen Positivismus, welche die Entwicklung der christlichen Religion auf die Rekonstruktion der Persönlichkeit des geschichtlichen Jesus gründen zu können vermeinte.

Was die Religionsgeschichte bisher auf diesem Wege geleistet hat, kann aber nur als bedeutsame Vorarbeit angesehen werden, und allem Anschein nach ist die Zeit nicht mehr fern, wo sie ihre Methode in bezug auf die Erkenntnis der Entwicklung des Christentums gründlich wird ändern müssen. Diese Umgestaltung wird in der Hauptsache eine Wiederaufnahme und Weiterführung des Rankeschen Verfahrens sein, das in der Gegenwart sowohl von dem theologischen, als dem profangeschichtlichen Positivismus preisgegeben worden ist. Worauf dieser Gegensatz hinausgeht, kann in aller Kürze dahin beantwortet werden, daß es bei Ranke die Ideen sind, welche das wahrhafte Leben und die innerlich treibenden Kräfte der geschichtlichen Bewegung sind, während der Positivismus die empirischen Kausalzusammenhänge als die entscheidende Instanz betrachtet und die Ideen nur für sekundär daraus abgeleitete Gebilde erachtet, indem er sie mit bloßen Vorstellungsabstraktionen verwechselt. Dies soll an der Religionsgeschichte verdeutlicht werden.

Der historische Positivismus proklamiert als die wesentliche Aufgabe der Geschichtswissenschaft: die Ermittlung des empirischen Kausalzusammenhanges der geschichtlichen Erscheinungen. Er geht davon aus, daß ebenso wie die mechanischen Veränderungen, so auch die geschichtlichen durch das Fundamentalgesetz von Ursache und Wirkung bestimmt werden. Das ist richtig, aber für die Geschichte nur soweit, als ihr Wesen selbst in dem äußerlich-sinnlichen Erscheinungszusammenhang der äußeren Natur zum Ausdruck kommt, und soweit gehört es auch zur Aufgabe der Historie, diesen äußerlichen Zusammenhang nach dem mechanischen Gesetz von Ursache und Wirkung festzustellen. Aber während die materielle Natur ganz in diesem äußeren, mechanischen Zusammenhang beschlossen ist, hat der geschichtliche Zusammenhang außerdem noch seine innere Seite, und diese ist hier die wesentliche, weil sie erst diejenigen Vorgänge möglich macht, denen wir historischen Charakter beimessen. Die aus dieser inneren Bewußtseinsseite des Lebens hervorgehende Verursachung ist aber nicht identisch mit der mechanischen Kausalität, sondern sie ist eine Kausalität ganz

anderer Art und im Gegensatz zu der mechanischen als einer Kausalität aus Notwendigkeit, vielmehr eine solche aus Freiheit. Philosophische Einsicht lehrt zugleich, daß diese Verursachung aus Freiheit ein Gesetz höherer Art ist, weil in ihr die mechanische Kausalität nur als eins ihrer Bestimmungsmomente mit aufgenommen ist; ein anderes Moment aber in ihr ist das der allgemein sittlichen Selbstbestimmung, wieder ein anderes das der rechtlichen und endlich nicht zum wenigsten das der religiösen Selbstbestimmung. Diese Faktoren leugnet nun zwar auch der theologische Positivismus nicht, aber er weiß ihnen wissenschaftlich nicht ihre Stelle anzuweisen, weil er alles nur unter dem Gesichtspunkt der Kausalität aus Notwendigkeit betrachtet, worunter weder die religiöse, noch die sittliche, noch die rechtliche Selbstbestimmung gebracht werden kann. Wie zeigt zeigt sich das?

Dieser theologische Positivismus geht nicht etwa von der Idee des Christentums überhaupt aus, wie sie sich als ein und dieselbe in allen geschichtlichen Veränderungen mit zunehmender Deutlichkeit offenbart hat, und erfaßt von ihr aus das Wesen religionsgeschichtlicher Entwicklung, sondern er nimmt einen positiven, empirisch-geschichtlichen Vorgang zum Ausgangspunkt und glaubt sein Geschäft getan, wenn er diesen kausal bestimmt hat. So behauptet eine gewisse Richtung, das Wesen des Christentums müsse urkundlich aus dem Glaubenscharakter des Urchristentums festgestellt, in seiner kausalen Entwicklung verfolgt und vor allen Dingen von aller philosophischen Vernunfterkenntnis ferngehalten werden. Diese Methode war solange verblüffend und verblendend, als das Urchristentum selbst als fester, unverrückbarer Punkt von ursprünglicher Kraft galt und die Kausalentwicklung nur nach der Gegenwart zu verfolgt wurde. Denn nach dieser Abgrenzung konnte behauptet werden, daß das Wesen des Christentums im Urchristentum positiv gegeben sei, und man folgerte dann daraus, daß die Gegenwart wieder an dem reinen Glauben jenes Zeitalters ihre religiösen Zwecke bestimmen müsse. Nun aber ist es das Unbequeme, daß alle Kausalität eine doppelte Richtung hat, nicht nur nach vorn, sondern auch rückwärts; und als man nun anfing, diese rückwärtsführende Linie genauer zu verfolgen, da zeigte es sich je länger, je mehr, daß der bloß historischen Erscheinung nach auch das Urchristentum keineswegs etwas ursprüngliches ist, sondern vielmehr das Produkt einer bereits vorhandenen synkretistischen Religion. Denn das besagt eben die These, daß „die Hauptstücke der Christologie nicht von dem historischen Jesus herkommen, sondern unabhängig von ihm und vor ihm entstanden sind".

So zeigt sich denn, daß dieser Positivismus gar nicht im-

stande ist, das reine Wesen des Christentums aufzudecken, sondern daß dieses positivistische Wesen sich in eine äußerlich bedingte Erscheinungsform auflöst, da mit Hilfe des Kausalitätsprinzips überhaupt niemals das Wesen eines Dinges, sondern nur seine Einordnung in den Erscheinungszusammenhang bestimmt werden kann. Würde man also das spezifische Wesen des Christentums nicht aus anderer Quelle kennen, der religionsgeschichtliche Positivismus würde es uns niemals an die Hand geben. Dennoch kommt dieser Untersuchungsart das negative Verdienst zu, daß auf diese Weise auch dem blödesten Auge klar gemacht wird, daß die sinnliche Vorstellungsweise solcher Stücke wie der übernatürlichen Geburt, der Wunder, der Auferstehung, der Himmelfahrt usw. gar nicht zu dem Wesen des Christentums gehört, sondern nur die Einfassungsform der christlichen Religionsidee in diejenige Vorstellungsweise darstellt, welche zur Zeit ihres ersten Hervortretens allgemein herrschte. Indem also der Positivismus zeigt, daß jene, unserer heutigen Gesamtanschauung widersprechenden Stücke gar nicht zu dem Wesenskern des Christentums gehören, so bewährt sich damit der oben aufgestellte Satz, daß uns die Geschichtserkenntnis von der toten Last der Geschichte befreit.

Wird es nun durchsichtig, daß die positivistische, allein auf den empirischen Kausalzusammenhang gerichtete Religionsgeschichte unfähig ist, das Wesen der Religion mitzubegreifen, so bleibt kein anderer Ausweg, als daß die positivistische Methode wieder in die idealistische allmählich umschlägt. Was aber besagt das? — Für die christliche Religionsgeschichte soviel, daß diese Wissenschaft nicht von einer äußeren Erscheinungsform, sei es des Urchristentums oder der Person des historischen Jesus, zu allererst ausgehen muß, sondern von der Idee der christlichen Religion überhaupt; und sie hat darzustellen, wie diese Idee ein und dieselbe geblieben ist während der fortschreitenden Verwirklichung ihres Wesens in den äußeren Erscheinungsformen. Ist denn aber nicht gerade diese Idee das unentschiedene Streitobjekt der hadernden Parteien, und soll nun die Religionsgeschichte von einem so strittigen Punkte ausgehen? Wer so fragt, vergißt dabei gänzlich, daß wir uns hier nicht auf dem Felde der Kämpfe des empirischen Lebens befinden, sondern auf demjenigen der Wissenschaft, welche in diesem Falle keine andere ist als die Religionsphilosophie. Stellen wir uns aber auf diesen Boden, so ist jene Idee keineswegs mehr dem Streite ausgesetzt und wer dies dennoch behauptet, beweist damit nur, daß er in die religionsphilosophische Erkenntnis nicht eingeweiht ist. Die Idee aber des Logos-Christus ist keine andere als die der Ver-

lebendigung des geistigen Menschheitstypus. Wiedergeburt, Erneuerung des Menschen im Geiste, Leben in Christo, Freiheit des Christenmenschen: das sind alles nur verschiedene Bezeichnungen dieser einen, fundamentalen Tatsache. Der Mensch ein geistiges Wesen; das heißt: sofern sich das menschliche Individuum seines Geistseins bewußt wird, erhebt es sich über die Endlichkeit seiner sinnlich-psychischen Schranken; denn der Geist ist ja nichts anderes als die unendliche, allgemeine, allumfassende, göttliche Lebenseinheit, und indem sich der Mensch zur Geistigkeit erhebt und sich und seinen ganzen Erfahrungszusammenhang in dieser allumspannenden und alldurchdringenden Einheit erfaßt, hat er damit die ewige Wahrheit und das ewige Leben und die göttliche Freiheit.

Eine Religionsgeschichte, die nicht von dieser lebenzeugenden Idee ausgeht, mag zu allem möglichen taugen, nur nicht dazu, das Wesen der christlichen Entwicklung wirklich zu erfassen. Bedient sie sich aber dieser idealistischen Methode, so wird sie zu zeigen haben, wie diese Idee als das urschöpferische Element des Christentums sich bei ihrem ersten Hervortreten, bei ihrer ersten Fleischwerdung in den mythologischen Hüllen jenes Zeitalters präsentieren mußte, weil das damals der geläufige Vorstellungszusammenhang war, und weil sie nur so sich verständlich machen und zu einem neuen Leben den Anstoß geben konnte. Es ist also nicht genug, daß die Religionsgeschichte diese Mythen kenntlich macht und ihre anderweitige Herkunft erweist, sondern wahrhafte Religionsgeschichte ist sie erst dann, wenn sie die schöpferische Idee nach ihrer Reinheit in jenen Mythen als die neue treibende Kraft erfaßt. Auf die Bewegung der Idee und nicht auf die Bewegung der Mythen kommt es an.

Aber auch das sei angedeutet, daß die christliche Religionsgeschichte nach dieser idealistischen Methode einen ganz anderen Ausgang zu nehmen haben wird als bisher. Denn, wenn sie sich zunächst mit Hilfe der Religionsphilosophie der allgemein konstituierenden Idee des Christentums versichert haben wird, so wird sie als geschichtliche Wissenschaft zuvörderst vor die Frage gestellt: wo und wie ist diese Idee weltgeschichtlich zuerst in die Erscheinung getreten? Sie wird dabei zu bedenken haben, daß die Idee nicht bloß religiösen, sondern allgemein geistigen Charakters ist, und es stellt sich daher das Problem heraus, ob sie nicht, ehe sie religiös wirksam wurde, schon vorher sich in anderer Form offenbart hat. Stellen wir aber die Frage so, dann ist es ja schon längst kein Geheimnis mehr, daß die Verlebendigung des geistigen Menschheitstypus eine abendländische und keine orientalische Idee ist. Sie ist eben dasjenige Element, welches den Okzident vom Orient am fundamentalsten trennt, weil diesem

die Idee der Freiheit im Geiste und, was dasselbe sagen will, der Freiheit der Persönlichkeit bis auf den heutigen Tag fremd geblieben ist. Die Idee, welche im Christentum durch ihre Verbindung mit dem israelitischen Monotheismus Universalreligion wurde, ist im Abendlande geboren worden.

Aber in Hellas ist diese Idee doch nur abstrakt auf dem Wege der reflektierenden Verstandeserkenntnis und nicht als das konkrete Leben des persönlichen Geistes ergriffen worden. Sie war da und hat sich in der Logoslehre von Heraklit bis auf Philo hinab immer umfassender ausgestaltet, aber noch einseitig als bloß gelehrte Theorie. Es mußte sich erst noch ein anderes Element, die Form des religiösen Glaubens, mit ihr verschwistern, ehe sie die Kraft gewann, nicht bloß die Jünger der abgeschlossenen Philosophenschulen, sondern die Herzen aller Menschen, von den Zöllnern und Sündern an, in das Reich des göttlichen Geistes emporzuheben. Die hellenische Logoslehre ist so nur das Vorspiel der universalen Religionsgeschichte des Christentums, aber doch diejenige Geistesbewegung, durch welche die göttliche Menschheitsidee zuerst in das Bewußtsein getreten ist. Von diesem Vorspiel wird daher die idealistische Religionsgeschichte ihren Ausgang nehmen müssen, und wenn sie das tut, so wird ihr auch nicht länger verborgen bleiben, daß die abstrakte Erfassung der Idee des geistigen Menschentums schon von Plato an den machtvollen Drang zeigt, sich in einer persönlichen Idealgestalt anschaulich zu verlebendigen: kurz, den Drang der Fleischwerdung des Logos. Denn was anders ist der Sokratestypus der Platonischen Dialoge in seiner letzten und tiefsten Bedeutung als der erste unzureichende Versuch, der Logosidee einen urbildlichen Leib zu geben. Und es läßt sich zeigen, daß diese Bewegung sich fortgesetzt hat, bis daß die Zeit erfüllet ward, wo die reine Menschheitsidee aus ihrer abstrakten Daseinsform heraustrat und lebendige menschliche Gestalt annahm. Es ist die noch ungelöste Aufgabe der Religionsgeschichte, die Entwicklung der Logoslehre unter dem Gesichtspunkt des fortdauernden Bestrebens ihrer persönlichen Verlebendigung in einer menschlichen Idealgestalt darzulegen. Eben das fordert die nach idealistischer Methode geleitete Gesichtserkenntnis, wie anderseits der religionshistorische Positivismus von der Tiefe solcher Probleme entfernt bleiben muß, weil sich diese Entwicklungsvorgänge noch ganz außerhalb der empirischen Kausalität abspielen.

Im Zusammenhang damit muß aber dann die weitere Frage beantwortet werden: weshalb ist die Fleischwerdung des Logos im Hellenentum selbst, da es doch diese Idee in der Reflexion

zuerst erfaßt hatte, nicht auch möglich gewesen, und wie kommt es, daß dieser Anstoß nun gerade von Jesus ausgeht? Wie kommt es, daß die reine Logosidee mit der mythischen Christusidee ihre Vermählung vollzieht in dem Glauben der Jünger Jesu an die zu ewigem Leben erhöhte Gestalt ihres Meisters? — Der Positivismus antwortet darauf, das liege in der religiösen Einzigartigkeit der Person des historischen Jesus beschlossen, der sich tatsächlich mit Gott eins wußte und daraufhin in sich und den Seinen eine sittliche Erneuerung des Lebens erwirkte, so daß sich in ihm vollendete, was vorher in der Logos- und Christusidee nur unvollkommen zutage getreten war. Damit aber ist gar nichts beantwortet, denn das ist eine identische und somit nichtssagende Erklärung. Eben diese Einzigartigkeit ist ja gerade der Gegenstand der Frage, und diese ist mit der Angabe jener Prädikate nicht gelöst, weil diese gar nicht einzigartig sind, sondern bei allen biblischen und außerbiblischen Propheten anzutreffen sind. Die positivistische Geschichtserklärung endet deshalb auch immer mit dem Ergebnis: es ist so, weil es so ist. Die Einzigartigkeit Jesu besteht in seiner Einzigartigkeit, d. h. in der einzigartigen Wirkung. Was aber der Grund davon ist, das erfahren wir nicht, weil der Positivismus solche inneren Gründe gar nicht zu erkennen vermag, sondern immer in dem Ablauf der empirischen Erscheinungen stecken bleibt.

Anders aber stellt sich die Angelegenheit, wenn nicht von den äußeren Tatsachen, sondern von der Idee ausgegangen wird. Dann präzisiert sich das Problem genauer so: wie kommt es, daß gerade von Jesus der universale Anstoß ausging, daß die abstrakte Idee des geistigen Menschheitstypus in der idealen Persönlichkeit des in ihm erhöhten Christusbildes konkrete Geistesgestalt empfing? Daß der Geist nur Geist ist, wenn er sich mit dem göttlichen Geist eins weiß, ferner daß sittliches Handeln nur dasjenige ist, welches in und aus diesem Geiste geschieht, und daß es sich als solches gegen allen Widerstand der Welt bis in den Tod hinein bewähren muß, — das alles hat Plato schon in seiner Sokratesgestalt zum Bewußtsein emporgehoben, und nach dieser Seite hin hat Jesus nichts Neues in die Welt gebracht, wie das ja auch die Kirchenväter längst anerkannt haben. Worin sich aber die Platonische Idealgestalt des Sokrates von Jesus unterscheidet, das ist der Faktor, daß von diesem eine universale Wirkung ausgelöst worden ist und von jenem nicht. Die Hauptfrage reduziert sich also auf diejenige nach dem Grunde der Universalität der Tat Jesu.

Es ist nicht meine Aufgabe, eine Lösung dieses fundamentalen Problems der christlichen Religionsgeschichte zu geben. Aber einer erstmaligen Andeutung will ich selbst auf die Gefahr

des Irrtums hin nicht aus dem Wege gehen, um so vielleicht die Erörterung darüber in Fluß zu bringen. Wie Jesus, so wußte sich auch der Platonische Sokrates eins mit Gott und bestimmte seine Lebensschritte aus diesem in ihm lebendigen Bewußtsein heraus. Denn ob der göttliche Geist in dem einen Fall schlechthin „Gott", in dem anderen „göttlicher Dämon" genannt wird, macht an und für sich noch keinen Unterschied aus. Dennoch aber macht sich in anderer Beziehung hier eine tiefgehende Verschiedenheit bemerkbar. Denn der Gott des Sokrates lebte in diesem nur als eine subjektive Macht, als sein Dämonium; er wußte noch nicht, daß dieser Gott der Gott aller Menschen und aller Dinge sei, so daß alle Individuen in diesem Gottesgeiste einheitlich verbunden, somit alle Kinder Gottes und untereinander Brüder seien. Der Gott Jesu aber war nicht mehr eine bloß subjektive Potenz, sondern eine absolute, welche alle Menschenkinder samt ihrer Welt in sich und unter sich befaßt. Das ist der mittelbar entwickelte Tatbestand, wie er in der Paulinischen und Johanneischen Theologie vorliegt. Wie aber ist der Anstoß zu dieser spekulativen Entwicklung göttlich-naiv und unmittelbar durch Jesu Person und Wirken in die Welt gekommen? — Durch die scheinbar einfache Tatsache, daß Jesus in seinem Gottesbewußtsein gerade die unterste und verachtetste Schicht der Menschheit heranzog, daß er auch die von der offiziellen Religionsgemeinschaft ausgestoßenen Zöllner und Sünder ebenso wie sich selbst als zur Gotteskindschaft bestimmt erkannte und damit das Bewußtsein entfachte, es sei kein Wesen, das noch Menschenantlitz trägt, ob reich oder arm, frei oder Sklave, fromm oder mit Sünden belastet, von der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen. Das ist der universelle Faktor in dem Wirken Jesu.

Von den Moralsprüchen, Reden und Gleichnissen, die Jesu in den Mund gelegt werden, wissen wir nicht, ob sie von Jesus wirklich herrühren, ja von vielen können wir direkt nachweisen, teils, daß sie nicht von ihm stammen, teils, daß sie von ihm nicht gesprochen sein können. Die Wundertaten, sofern sie wörtlich-sinnlich genommen werden, müssen wir als der göttlichen Vernunft widersprechend ablehnen, und selbst wenn Wunder dieser Art möglich wären, würden sie keine religiöse Bedeutung haben. Aber das ist unzweifelhaft, daß von ihm seinen Anhängern der Glaube eingepflanzt worden ist, daß jeder, wie er auch sei, zur Gottessohnschaft berufen sei. Mag dieser Glaube von ihm auch noch so primitiv und volkstümlich — einfach in seinen Jüngern erweckt worden sein, ja mögen dabei auch phantastische Zukunftshoffnungen mitgespielt haben, so lag doch darin

eine weltgeschichtliche Tat, daß er als der erste den Menschen schlechthin als Menschen nahm und sich mit jedem von ihnen in Gott vereint wußte. Und es macht auch nichts aus, wenn das zuvörderst in der Weise zum Ausdruck kam, daß er mit den von seinem Volk Verstoßenen anfing, daß er den Zöllnern und Sündern in vollem Sinne göttliche Menschenrechte zuerkannte und so innerhalb seiner Volksgemeinschaft erst einmal die Schranken aufhob, welche den Menschen vom Menschen trennten. Denn war das erst geschehen und auch nur in kleiner Gemeinschaft zur Anerkennung gebracht, so mußte sich daraus alsbald auch die weitere Konsequenz ergeben, daß, wie kein Unterschied vor Gott mehr sei zwischen Zöllnern und Pharisäern, so auch schließlich keiner mehr zwischen Juden und Heiden ihrer ewigen Bestimmung nach.

Es wirkten also hier, genauer betrachtet, zwei Faktoren zusammen, welche den universellen Anstoß erwirkten, der von Jesus ausging. Der erste dieser Faktoren ist der, daß der Gott Jesu der Gott Israels war, d. h. daß es nicht ein subjektiver Gott wie bei Sokrates, auch nicht ein bloßer Volksgott wie der des älteren Israel war, der in Jesu lebte, sondern der Weltgott, der einige Gott aller Menschen und aller Völker, kurz der absolute Gott. Und nur, sofern in Jesu dieses absolute Gottesbewußtsein lebendig war, konnte der andere Faktor auf Grund einer unmittelbaren, genialen Intuition dadurch in Wirksamkeit gesetzt werden, eben der, daß vor diesem absoluten Gott auch kein Ansehen der Person mehr gelten könne. Denn für einen Gott, der nur ein solcher, sei es der Juden oder der Ägypter oder der Griechen war, gab es auch Unterschiede zwischen den Menschen, da nur seine jedesmaligen Anhänger für ihn in Betracht kamen und die anderen als Feinde von ihm ausgeschlossen blieben. Vor der absoluten Gottheit aber hört jede Unterscheidung auf, und der eine Mensch gehört ihr genau so wie der andere an. Israel war seit den großen Tagen seiner Prophetie auf dem Wege, die Gottheit absolut zu fassen, aber es ist doch nur dazu gekommen, seinen Gott als den Weltgott zu begreifen, vor dem die Götter der anderen Nationen in Nichts versinken, der aber doch vorzugsweise der Gott Israels bleibt. Der Schritt vom Weltgott zur absoluten Gottheit aber wird erst im Christentum durch die von Jesu ausgehende Wirkung gemacht, weil dazu eben die Erfüllung der weiteren Bedingung nötig war, daß auch die absolute Gleichheit der Wesensbestimmung aller Menschen vor dem einigen Gott zum Bewußtsein gebracht wurde. In der Auslösung dieser Bewegung sehe ich den Kernpunkt der universellen Bewegung, die durch die Verkündigung des Evangeliums an die Zöllner und Sünder ausgelöst worden ist.

Nun aber ergibt sich weiter, daß das Evangelium der Urgemeinde nicht material, sondern nur formal von universaler Kraft war. Denn seine Bedeutung ging dahin, daß Jesus als der Christ vom Himmel herabkommen würde, um das Reich Gottes so oder so zu verwirklichen. Da also das Evangelium, material betrachtet, in dieser Hoffnung bestand, so sieht man daraus, daß der Glaube der Urgemeinde streng genommen noch gar keinen Inhalt hatte, sondern daß sie erwartete, daß dieser erst mit dem vom Christ gebrachten Reich gegeben werden sollte. Die Hoffnung auf die Verwirklichung eines Inhaltes ist an sich noch kein Inhalt. Diese Glaubenshoffnung hat daher auch nicht die Welt erobern können, und das Urchristentum hätte spurlos verschwinden müssen, wenn ihm nicht ein Inhalt von anderer Seite her zugeströmt wäre. In Wahrheit nämlich lag in dem Glauben der Urgemeinde nur ausgesprochen, daß jeder gläubig werden könne, und daß er als solcher an der Verwirklichung der Zukunftshoffnungen teilhaben werde. Erfüllt sich diese Hoffnung auf die Parusie Christi nicht, so hätte dieser Glaube keinen Inhalt gewonnen und wäre wiederum verflüchtigt worden. Damit zeigt sich also, daß in diesem Urzustand der Gemeinde die Wesensgleichheit der Menschen im Glauben zwar formal gegeben war, daß aber statt eines wirklichen Inhaltes nur Hoffnungen auf einen solchen gegenwärtig waren. Dieser Glaube war daher zunächst das Gefäß und die Form, fähig, einen universellen Inhalt aufzunehmen, aber als solcher hatte er noch keinen. Unsere Evangelien lassen ja auch deutlich genug erkennen, wie der Glaube oft genug ins Wanken geriet, als jene sinnlichen Reichshoffnungen nicht in Erfüllung gehen wollten, und es mußte das ganze Material von Morallehren, Gleichnissen, Wundererzählungen in Bewegung gesetzt werden, um den glimmenden Docht nicht verlöschen zu lassen. Sehr bald aber gewahren wir dann, daß die Hoffnungen auf die Herabkunft des Christus und die Verwirklichung seines Reiches eine allmähliche, aber vollständige Umdeutung erfuhr, und das war nur möglich durch die Aufnahme eines entsprechend universellen Inhaltes in die gegebene Glaubensform. Das Einströmen dieser universellen Glaubensmaterie repräsentiert uns die Paulinische und Johanneische Theologie, und sie ist gekennzeichnet durch solche Lehren wie diejenigen: Gott ist Geist; das Reich Christi ist ein geistiges Reich; der Mensch hat im Geiste die Freiheit der Persönlichkeit und damit die Erlösung von seiner Endlichkeit usw. So hat die Lehre vom heiligen Geiste der judenchristlichen Urgemeinde erst einen realen Inhalt für ihre Glaubensform gegeben, und dieser Inhalt ist nicht aus ihrem eigenen Erbe produziert worden, sondern er ist hellenischen Ursprungs. Denn der Gott des Judentums mit

allem, was religiös davon abhängt, ist ein moralischer Exponent, kein pneumatischer. Daß Gott Geist sei, und daß der Mensch in diesem Geiste die wahre Freiheit (Erlösung) der Persönlichkeit habe, diese Weisheit ist ureigenes Kapital des Hellenentums und konnte niemals auf orientalischem Boden gewonnen werden, weil hier alle Vorbedingungen zu dieser Errungenschaft fehlten. Mit der Aufnahme dieses Inhaltes vom Geiste hat sich das das Christentum auch endgültig vom Judentum losgelöst, und Paulus wurde so der erste Heidenmissionar. Die Hellenen aber anderseits hatten es nicht vermocht, der Verlebendigung der Idee des geistigen Menschentums eine absolute Form zu geben, so sehr auch die Natur des Geistes selbst darauf hinwies; denn das war überhaupt nicht in der Form der logischen Erkenntnis möglich, sondern konnte nur in religiöser Form allgemeingültig und allgemeinmenschlich verwirklicht werden. Diese absolute Form gewann sich aber diese von den Hellenen verlebendigte Idee, als sie in die universelle Glaubensform des Urchristentums einging. Der Logos erhielt endlich seine konkrete Gestalt im Christus.

Es kann daher nicht als zutreffend erachtet werden, wenn behauptet wird, daß das Evangelium den Inhalt und der hellenische Geist die Form abgegeben hat, in welcher das Christentum das Abendland erobert hat. Vielmehr stellt sich die Sache gerade umgekehrt dar: die hellenische Idee der Verlebendigung des Geistes macht den universellen Inhalt aus und der christliche Glaube die universelle Form, aus deren Vereinigung die absolute Religion des Okzidentes hervorgegangen ist. Denn das wesentliche auch im Christentum ist und bleibt die Verlebendigung des geistigen Menschheitstypus; alles andere ist nur Hülle und Arabeske.

Die idealistische Behandlung der christlichen Religionsgeschichte wird daher zu wesentlich anderen Ergebnissen führen als die positivistische, welche nur die einseitige Kausalverknüpfung in der Zeit kennt und dadurch zu schiefen Auffassungen verleitet wird. Denn dieser Positivismus hält unsere Kirche und Theologie noch immer im Bann der irrigen Vorstellung, als ob der Glaube an sich der Inhalt wäre und der Geist nur das Werkzeug, um diesem Glauben seine möglichst adäquate Form zu geben. So gefaßt, wird der Geist, echt positivistisch, fort und fort mit der abstrakten, leeren Verstandestätigkeit verwechselt, und da der reale, vernünftige Geist dennoch nicht tot ist, sondern sich in anderen Bahnen Geltung verschafft, so entstehen daraus alle jene angeblichen Widersprüche zwischen Glauben und Vernunft, die unser Leben heut so stark verbittern und jeden wahrhaften Fortschritt hemmen. Der wahrhafte Geist, der in dem echten Christen-

glauben seine universelle Lebensform empfangen hat, ist aber nicht der abstrahierende Verstand, sondern er ist die konkrete, alles in sich begreifende Macht, außer welchem und ohne den es nichts gibt. Der Glaube aber ist nichts anderes als die universelle Formkraft, welche unser subjektives Selbstbewußtsein über sich hinaustreibt und zu der Einheit mit dem absoluten Geiste erweitert. Solange aber dem Glauben noch ein äußerlicher, empirisch-historischer Inhalt gegeben wird, solange ist er immer noch nicht reiner, protestantischer Glaube, sondern eine sinnliche Art heidnischen Fürwahrhaltens. Denn dieser Glaube ist es, der immer noch die mythischen Hüllen des Urchristentums für den wahren Kern der Religion ausgibt und so den Hungrigen im Geiste mit seinem Pochen auf den Buchstaben Steine statt Brot gibt.

Es ist daher auf das freudigste zu begrüßen, daß die oben angeführte Schrift Gunkels den bündigen Nachweis führt, daß ein großer Teil der christologischen Stücke, welche von der Kirche dem Glauben noch immer als Inhalt aufgezwängt werden, gar nicht aus dem Urchristentum stammen, sondern heidnisch-orientalischer Herkunft sind. Endlich einmal muß so doch die Einsicht erwachsen, daß die fremden Hüllen kein Glaubensinhalt sind, sondern daß der echte Glaube eine reine Kraft ist, die da selig macht, indem sie uns und unser ganzes Dasein in die Sphären des lebendigen Geistes erhebt. Der Fortschritt des Christentums hängt zum guten Teil noch immer davon ab, daß es endlich befreit werde von dem Bleigewicht der orientalischen Mythen, damit die lebendige Kraft des Geistes uns die wahre Freiheit des Leibes und der Seele gewähre. „Das Christentum ist eine synkretistische Religion. Starke religiöse Motive, die aus der Fremde gekommen waren, sind in ihm enthalten und zur Verklärung gediehen, orientalische und hellenistische. Denn das ist das Charakteristische, wir dürfen sagen, das Providentielle am Christentum, daß es seine klassische Zeit in der weltgeschichtlichen Stunde erlebt hat, als es aus dem Orient in das Griechentum übertrat." Und zu diesem Worte Gunkels möge sich hier noch am Schluß ein anderes von Pfleiderer gesellen, der da sagt: „Wenn das Christentum erkannt wird als das notwendige Entwicklungsprodukt des religiösen Geistes unserer Gattung, auf dessen Bildung die ganze Geschichte der Alten Welt hinstrebte, in dessen Ausgestaltung alle geistigen Erträgnisse des Orients und Okzidents ihre Verwertung und zugleich Veredlung und Harmonisierung gefunden haben: dann ist das die großartigste und solideste Apologie des Christentums, die sich denken läßt."

Adolf Harnack und die Wiederbelebung der spekulativen Forschung.

In den „Bekenntnissen einer schönen Seele“, die Goethe seinem Roman „Wilhelm Meister“ eingefügt hat, spricht sich das zarte Gemüt einer pietistischen Frauenseele aus. Wir vernehmen da, wie ein in sich selbst versenktes weibliches Herz seine innige Verbindung mit Gott gefunden hat, wie es ganz diesem frommen Subjektivismus hingegeben ist und nur noch notgedrungen den Zusammenhang mit der sinnlichen Welt und der natürlichen Sinnlichkeit aufrecht erhält. Die sittliche Aktivität ist nicht ganz unterbunden, und sie atmet da, wo sie sich äußert, bescheidene Anmut, opferwillige Dienstbereitschaft und herzliche Liebe, aber sie ist doch bei alledem etwas Sekundäres, der Tribut, durch welchen die Unabhängigkeit von allen natürlichen Lebensbeziehungen erkauft wird. Die Hauptsache bleibt die dualistische Abkehr von der Welt, die bloß negative Erhebung der Seele über die Natur und das Aufgehen in der einseitigen Innerlichkeit einer frommbeschaulichen Gefühlsmystik. Es ist das der typische Zug aller Religiosität, welche von dem einseitigen Prinzip der Erhebung der Seele über die Welt bestimmt ist; denn diesem Grundsatz fehlt das andere, notwendig zu ihm gehörige Glied der tätigen Verklärung des Gottesgeistes in der Welt. Ganz in diesem Sinne läßt daher Goethe dem zum Quietismus führenden Hange jener schönen Seele entgegenhalten: „Des Menschen größtes Verdienst bleibt wohl, wenn er die Umstände so viel als möglich bestimmt und sich so wenig als möglich von ihnen bestimmen läßt. Das ganze Weltwesen liegt vor uns, wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild mit der größten Ökonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt. Alles außer uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und

rasten läßt, bis wir es außer uns oder an uns, auf eine oder die andere Weise, dargestellt haben." Und was so von den Individuen gilt, das gilt ebenso und in noch höherem Maße von ganzen Nationen. Auch in jeder von ihnen liegt die schöpferische Kraft, an ihrem Teile verwirklichen zu helfen, damit werde, was da werden soll, — damit aus dem in der bloßen Sinnennatur gebundenen Geist eine freie Geistnatur werde, und damit alle natürlichen Lebensverhältnisse sich diesem Begriff gemäß gestalten.

Daß der Grund und das Wesen alles Lebens und Daseins Geist sei, diese Einsicht ist zuerst von den Hellenen als Begriff verlebendigt worden; im Christentum ist dieser Begriff sodann als Idee praktisch verwirklicht worden, als die Idee, daß dieser Geist Gott sei, daß er als solcher in dem Menschen wohne, diesem dadurch einen unendlichen Wert gebe und so mit ihm versöhnt sei. Von dem Katholizismus ist diese Idee daraufhin äußerlich objektiviert worden, in abstrakt einseitiger Form, in der Form der Kirche als des Reiches Gottes auf Erden, wie es der übrigen, noch ebenso abstrakt gefaßten Sinnenwelt gegenübergestellt ist. Dem Protestantismus aber ist die universelle Aufgabe zugefallen, die Idee des Christentums in dem Menschen überhaupt und ebenso in all seinen konkreten Lebensverhältnissen, dem Staat, dem Recht, der Sitte und Ökonomie, konkret zu objektivieren. Die Geschichte dieser fortschreitenden Realisierung des Geistes im konkreten Leben ist die wahre Geschichte des Protestantismus. Und daher ist die Theologie auch nicht allein die Trägerin dieser Idee, sondern ebenso ist die Philosophie des Geistes — protestantische Philosophie; die Wissenschaft der aus dem Wesen des Geistes bestimmten Rechtsprinzipien — protestantische Jurisprudenz; ja selbst die Naturwissenschaft, sofern sie die mechanischen, organischen und biologischen Zusammenhänge als geistige Gesetzmäßigkeit darstellt, ist protestantischen Charakters, und endlich ist dieselbe Idee auch in den sozialen Kämpfen die treibende Kraft, deren innere Tendenz darauf abzielt, den materiell-sinnlich bestimmten Eigentumsbegriff aus der Gesamtpotenz des Geistes heraus fundamental umzugestalten. Die Aufgabe der Theologie jedoch ist es, die Erkenntnis des geistigen, gott-menschlichen Wesens der Persönlichkeit überhaupt als den ursprünglichen Sinn des Christentums und seiner gesamten Entwicklung immer reiner und umfassender zum Bewußtsein zu bringen. Damit aber vollzieht sich auch Schritt vor Schritt die Versöhnung der Theologie und der profanen Wissenschaft, weil beide, so gefaßt, aus demselben Grunde des unendlichen Geistes erwachsen und demselben Ziele zusteuern: der geistigen Verklärung der Sinnennatur.

Die protestantische Theologie hat sich dieser hohen Aufgabe nicht immer gewachsen gezeigt. Es hat Zeiten gegeben, wo es schien, als ob die schöpferische Kraft ihrer Idee völlig abgestorben sei; stets aber sind nach solchen Epochen des geistigen Niederganges wieder hervorragende Köpfe erschienen, welche die verflachende Entwicklung abermals zu den reinen Geisteshöhen emporführten und damit den Anstoß zu gedeihlichem Fortschritt gaben. Das gilt in nicht geringem Maße auch von dem Manne, der gegenwärtig als der Führer der protestantischen Theologie angesehen werden muß, — von Adolf Harnack. Dieser Gelehrte hat sich durch seine ausgezeichneten Leistungen auf dem Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte einen anerkannten Weltruf erworben, und das Ausland hat recht, wenn es in ihm gegenwärtig den Geist des deutschen Protestantismus verkörpert sieht. Wie mit der Herausgabe seines „Wesens des Christentums", so wendet sich Harnack nun auch mit den beiden Bänden seiner vor kurzer Zeit erschienenen „Reden und Aufsätze" über die speziellen Fachkreise hinaus an alle Schichten der Gebildeten.*) Die oft bei diesem Forscher bewunderte Plastik des Stils, die Fülle neuer Gesichtspunkte, die scharfe Heraushebung der wesentlichen und entscheidenden Faktoren und nicht zuletzt die begeisternde Wärme der Darstellung verbinden mit der Bedeutsamkeit des Inhaltes eine künstlerische Meisterschaft der Behandlung, daß es uns anmutet, als habe sich hier Minerva mit den Musen verschwistert. Es hieße diesen Eindruck nur beeinträchtigen, wenn wir die einzelnen dieser Gaben für sich analysieren wollten; was sie uns geben, muß dem Studium und dem Genuß der eigenen Durchlesung vorbehalten bleiben. Dagegen liegt es uns am Herzen, den Entwicklungszustand der

---

*) Adolf Harnack: Reden und Aufsätze. 2 Bde. Gießen 1904. J. Ricker. — I. a) Reden: 1. Legenden als Geschichtsquellen; 2. Sokrates und die alte Kirche; 3. Augustins Konfessionen; 4. Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte; 5. Martin Luther, in seiner Bedeutung für die Geschichte der Bildung und Wissenschaft; 6. Philipp Melanchthon; 7. August Neander; — b) Aufsätze: 1. Das apostolische Glaubensbekenntnis; 2. Antwort auf die Streitschrift D. Cremers; 3. Als die Zeit erfüllet war. Der Heiland; 4. Über die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der älteren Kirchengeschichte. II. a) Reden: 1. Das Christentum und die Geschichte; 2. Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche; 3. Die sittliche und soziale Bedeutung des modernen Bildungsstrebens; 4. Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission; 5. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus; 6. Die Aufgabe der theol. Fakultäten u. die allgem. Religionsgeschichte; 7. Die Königlich Preuß. Akademie der Wiss.; — b) Aufsätze: 1. The present state of research in early church history; 2. Einige Bemerk. zur Gesch. der Entstehung des N. T.; 3. Was wir von d. röm. Kirche lernen u. nicht lernen sollen; 4. Das Testament Leos XIII.; 5. Die Bedeutung der Reformation; 6. Der ev.-soziale Kongreß zu Berlin; 7. Ritschl und seine Schule; 8. Über Wissenschaft und Religion.

Theologie zu beleuchten, der sich in den vorliegenden „Reden und Aufsätzen" im ganzen deutlich bemerkbar macht.

Harnack ist Historiker; er ist es von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Durch seine umfassenden Arbeiten auf dem Gebiete der historischen Theologie reiht er sich den großen Meistern der Geschichtsforschung ebenbürtig an, und die Entwicklung dieser Sonderwissenschaft verdankt ihm außerordentliche Fortschritte. Das Charakteristische aber ist der Umstand, daß durch ihn die um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts beginnende Bewegung siegreich zum Abschluß gekommen ist, durch welche der Geist streng historischer Forschung als integrierendes Moment für die protestantische Theologie endgültig erobert und unverlierbar sichergestellt ist. Der entwicklungsgeschichtliche Gedanke, der durch die Bestrebungen Semlers, Michaelis und — in anderer Weise — auch Herders für die Theologie fruchtbar gemacht worden ist, ist nunmehr mit dem Ganzen dieser Wissenschaft organisch so verwebt, daß fortab ihr Betrieb ohne die Kraft dieser Idee nicht mehr denkbar ist.

Um hierbei keinerlei Mißverständnisse aufkommen zu lassen, muß daran erinnert werden, daß die Aufklärung der historischen Tatsächlichkeit innerhalb der protestantischen Theologie natürlich von Anfang an eine bedeutende Rolle gespielt habe*), und für die frühzeitige Inangriffnahme kirchengeschichtlicher Gesamtdarstellungen braucht nur auf Matthias Flacius Illyrikus verwiesen zu werden. Aber in all diesen Untersuchungen blieb die historische Forschung noch abhängig, — abhängig von den sie bestimmenden Gesichtspunkten der Dogmatik, Apologetik und Polemik. Und das ist nun das Entscheidende, daß sich der Geist der Historie seit dem achtzehnten Jahrhundert auch in unserer Theologie freizumachen beginnt von allen fremdartigen und nicht aus ihr selbst entspringenden Bestimmungen. Seit dieser Zeit wird auf protestantischem Boden Ernst gemacht auch mit der uneingeschränkten Feststellung der geschichtlichen Wahrheit.**) Die nur auf sich selbst gestellte Methode historisch-philologischer Forschung hat damit ihren Einzug gehalten in die Disziplinen der biblischen Exegese und Einleitungswissenschaft, wie in die Kirchen- und Dogmengeschichte.

Es ist dabei verständlich und menschlich begreiflich, daß

---

*) „Der Bruch mit Rom war auch für die Fortentwicklung der Historie die Vorbedingung," so sagt Max Lenz in seinem trefflichen Vortrag „Geschichtsschreibung und Geschichtsauffassung im Elsaß zur Zeit der Reformation" (Halle 1895 bei Niemeyer).

**) Vergl. hierzu den äußerst instruktiven Aufsatz von W. Dilthey: Entstehung der Hermeneutik. In philos. Abhandl. Sigwart gewidmet, Tüb. 1900.

sich diese Bewegung nur sehr allmählich und nach schweren Kämpfen auf theologischem Gebiet volles Heimatsrecht zu erringen vermochte. Denn wie überall, so ward auch hier zuerst der negative Charakter dieser Neuerung empfunden. Vieles, was der Protestantismus ungeprüft aus der kirchlichen Tradition übernommen hatte, weil es zunächst seinem Prinzip nicht widersprach, und was nun inzwischen der Gemeinde liebgeworden war wie ein selbsterworbenes Eigentum, war nicht imstande, sein Geltungsrecht vor der unbefangenen Prüfung historischer Kritik aufrecht zu erhalten. Daher ist es erklärlich, daß bis auf den heutigen Tag gerade diejenigen der Verlebendigung des historischen Geistes in der Theologie sich widersetzen, die an der äußeren empirischen Form, wie sie ursprünglich Gestalt gewonnen hat, das wahrhafte Wesen des Protestantismus zu besitzen und es als solches verteidigen zu müssen glauben. Und dabei muß anerkannt werden, daß diese äußeren Formen zwar nicht das Wesen der Sache selbst sind, daß dieses aber doch auch einmal in ihnen zur Erscheinung gekommen ist und von vielen noch immer in dieser starren Gestalt ergriffen wird. Ja, auch das muß gerade vom historischen Standpunkt aus zugestanden werden, daß keine religiöse Gemeinschaft einen solchen Bestand einer zäh am Althergebrachten festhaltenden Partei entbehren kann, weil diese zwar nicht die lebenzeugende Potenz der fortschreitenden Geistesentwicklung repräsentiert, doch aber in allen Stürmen die Kontinuität der religiösen Volksentwicklung lebendig aufrecht erhält. Darauf beruht die natürliche Schwerkraft einer jeden tatkräftigen Altgläubigkeit, und es folgt zugleich daraus mit innerer Notwendigkeit, daß sich dieser retardierenden Macht gegenüber ein geistiger Fortschritt nur dann siegreich durchzusetzen vermag, wenn ein solcher jene innere Kontinuität im Verlauf der Kämpfe sicherzustellen weiß.

Betrachten wir die Sache von dieser Seite aus, so können wir heute sagen, daß gegenwärtig die Freiheit der historischen Forschung trotz aller gelegentlichen Gegenwirkungen auch auf dem Gebiete der Theologie prinzipiell zur Anerkennung gebracht ist. Und das hat seinen Grund darin, daß die historische Theologie den Nachweis geliefert hat, es brauche der Protestantismus die Ergebnisse der geschichtlichen Kritik für die Aufrechterhaltung seines Wesensbestandes nicht nur nicht zu fürchten, sondern er könne dadurch nur an Kraft und Sicherheit gewinnen. Gewiß ist es dabei nicht ausgeblieben, daß manches Stück, welches die Altgläubigkeit für ein unveräußerliches Gut anzusehen sich gewöhnt hatte, als unhaltbar preisgegeben werden mußte und noch fernerhin muß; aber immer konnte dann auch der Beweis erbracht werden, daß solche Bestandteile weder zu

dem wahren Wesen des Protestantismus, noch zu dem des echten Christentums gehörten, sondern vielmehr trotz ihres geheiligten Alters nur Fremdkörper waren und als solche die freie Bewegung und die Gesundheit des religiösen Organismus beeinträchtigten. Auf diese Weise ist ein äußerst fruchtbares Wechselverhältnis zwischen dem Protestantismus als Ganzem und seiner Theologie gezeitigt worden: jener hat sich als fähig erwiesen, die geschichtliche Wahrheit in ihrer ungetrübten Objektivität in sich aufzunehmen und diese hat überzeugend zum Bewußtsein gebracht daß die Freiheit und hüllenlose Wahrhaftigkeit der historischen Forschung eines der bedeutsamsten Förderungsmittel der protestantischen Geistesbewegung ist. Das wichtigste Ergebnis dieser Errungenschaft ist aber dies, daß der Protestantismus damit wiederum einen weiteren Schritt auf der Bahn seiner universellen Machtstellung vollzieht. Denn indem die historische Theologie nicht nur den Entwicklungszusammenhang innerhalb der Bewegung des Christentums selber objektiv feststellt, sondern nunmehr auch die Religionen der anderen Völker als die Bedingungen mitbegreift, unter denen es selbst in die Erscheinung getreten ist, wird es dadurch erst möglich, die universelle Wahrheit dieser Geistesreligion gegenüber den partikularen Sinnesreligionen, aus denen sich jene erhoben hat, immer reiner und vollkommener herauszugestalten. Dadurch aber, daß der Protestantismus sich auch diese Ergebnisse der geschichtlichen Forschung in ihrem ganzen Umfange zu eigen zu machen vermag,*) wird er nur immer fähiger, die abgestorbenen Elemente der Menschheitsentwicklung von sich abzustreifen und Ernst damit zu machen, daß Gott Geist ist und daß alles wahre Leben nur ein solches im Geist und in der Wahrheit ist.

Dem Wirken Harnacks ist es nun im Zusammenhang mit den umfassenden und weit zurückreichenden Bestrebungen seiner Vorgänger beschieden worden, die freie Forschung der historischen Kritik in die Grundmauern der protestantischen Theologie unzerstörbar einzufügen. Dankbar soll dabei der stattlichen Anzahl seiner

---

*) Dies gilt im besonderen auch von der immer gerechter werdenden Beurteilung der Verdienste der römischen Kirche. „Wir würdigen heute,“ sagt Max Lenz a. a. O. (S. 16), „die historische Größe auch der katholischen Weltanschauung; wir begreifen die Notwendigkeit des mittelalterlichen Papsttums und preisen die Segensströme, die von der durch Rom erhaltenen christlichen und antiken Kultur zu den nordischen Barbaren hinüberfluten. Auch erkennen wir die Engigkeit und Unvollkommenheiten der politischen, wissenschaftlichen, ja selbst der sittlichen und religiösen Ideen der ersten protestantischen Zeiten an. Und wir lassen uns nicht hindern, die Schlacken in der Bewegung von dem Golde, das sie mit sich führte, zu sondern, auf die Gefahr hin, daß die ultramontanen Widersacher unsere Ergebnisse zu dem schlechten Geschäft benutzen, das Andenken unserer Helden zu besudeln.“

großen Vorgänger und ruhmreichen Mitarbeiter gedacht werden; aber erst seinem bedeutsamen Wirken und seiner besonnenen Energie ist es vergönnt gewesen, der historischen Forschung ihre volle Freiheit und fundamentale Stellung innerhalb der Theologie zu sichern. Von Entscheidung dabei ist, daß dieser Gelehrte sich anderseits auch der Grenzen der Historie bewußt geblieben ist. Er hat scharf erkannt, daß die Theologie nicht bloß eine geschichtliche Disziplin sein kann und darf, und daher ist er dem einseitigen Versuch einer gewissen Richtung offen entgegen getreten, welche darauf ausgeht, die Theologie überhaupt in Religionsgeschichte aufzulösen. Aber das gute Recht der allgemeinen Religionsgeschichte hat er damit in keiner Weise verkümmert, und es ist charakteristisch, wie er ihre Dienste auch für die Theologie in Anspruch nimmt. So sagt er in seiner Rede „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten" (Bd. II, 164f.): „Ist die Religion nicht etwas Zufälliges und daher Vorübergehendes in der Geschichte der Menschheit, kommt in ihr ein elementares Grundverhältnis zum Ausdruck, ohne welches der Mensch nicht der Mensch wäre, einerlei ob jeder das empfindet, so muß es einen allgemeinen Begriff für sie geben. Dieser allgemeine Begriff kann gewiß nicht aus den einzelnen Erscheinungen der Religion durch eine einfache Abstraktion gewonnen werden; denn sie ist wie die Moral und die Kunst ein Gegebenes und Werdendes zugleich, ihr wahrer Begriff ein sich enthüllendes Ideal. Aber auch zur Erkenntnis eines solchen Begriffes ist eine möglichst vollständige Induktion der Erscheinungen wünschenswert. Man muß die ganze Stufenleiter der Religion überschauen, man muß die Verbindungen kennen lernen, in die sie eintritt, die Verhüllungen, mit denen die Völker und die Einzelnen sie umgeben und abstumpfen, die Reizmittel, durch welche sie sie zu steigern versuchen, um zu erfahren, was sie wirklich ist. Von hier aus erscheint also die Forderung sehr berechtigt, daß die Religionsgeschichte in ihrem vollen Umfange studiert werde. Die Beschränkung auf eine Religion scheint eine unstatthafte Verkürzung zu sein. Aber weiter, nur nach einer und derselben Methode können die Religionen studiert werden, nämlich der geschichtlichen, und diese läßt sich nicht willkürlich beschränken. Wie sie jede zeitliche Grenze überspringt, die man ihr ziehen will, so geht sie auch unerbittlich von einem verwandten Objekt zum andern über. Sie kennt nur Ketten, nicht isolierte Glieder. Und mag sie auch innerhalb der einzelnen Erscheinung auf etwas ganz Singuläres stoßen, was sich der geschichtlichen Ableitung entzieht — um so strenger ist sie verpflichtet, in die Breite und in die Tiefe zu gehen und ihren ganzen Erwerb einzusetzen. Eine besondere Methode aber, nach welcher die christliche Religion

zu studieren ist im Unterschied von den andern, kennen wir nicht. Einst kannte man eine solche, eine Art von biblischer und philosophischer Alchimie, und rechtfertigte sie mit nicht geringem Scharfsinn. Aber die Folge war, daß man sich immer weiter von der reinen Erkenntnis des Objekts entfernte und den eigenen Geist an die Stelle der Sache setzte. Die historische Methode allein ist konservativ; denn sie sichert die Ehrfurcht — nicht vor der Überlieferung, sondern vor den Tatsachen und macht der Willkür ein Ende, Blei in Gold und Gold in Blei verwandeln zu wollen." — Sichert Harnack hiermit der allgemeinen Religionsgeschichte ihr lebendige Beziehung zur Theologie, so ist er doch anderseits auch nicht weniger bemüht, dieser Sonderwissenschaft durch scharfe Begrenzung ihre Selbständigkeit zu wahren. Er hebt dabei als entscheidend hervor, daß das Christentum in der Bibel ein durch sich selbst bestimmtes historisches Fundament habe, sodann daß seine Geschichte einen erkennbaren, nirgendwo unterbrochenen Zeitraum von vielen Jahrhunderten umfasse, und endlich, daß es noch heute als lebendige Religion studiert werden könne. In diesen drei verbundenen Merkmalen erhebe die christliche Religion sich so gewaltig über alle anderen verwandten Erscheinungen, daß man wohl das Wort wagen dürfe: Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle. Und so fixiert sich denn die Stellung des christlichen Theologen dahin, daß gesagt wird: nicht er bedarf der anderen Religionshistoriker, sondern sie bedürfen ihn.

Diese Auseinandersetzung schafft eine höchst dankenswerte Grenzbestimmung, und sie kann noch durch ein weiteres Moment gestützt werden. Harnacks Ausführungen sind von dem allein richtigen Prinzip getragen, daß das Unvollkommenere wohl durch das Vollkommenere, nicht aber dieses durch jenes hinreichend bestimmt werden könne. Würde sich daher die Theologie tatsächlich in Religionsgeschichte auflösen, so würde es unmöglich sein, die wesenhafte Eigenart des Christentums von diesem Boden aus gegenüber den vorhergehenden Religionsstufen unzweideutig festzustellen. Denn die Geschichtswissenschaft hat zu ihrem Objekt zwar das Tatsächliche, aber sie ist bloß von sich aus nicht imstande, den vollen Gehalt und somit die reine Wahrheit der Tatsachen zu erschöpfen; ihre Aufgabe ist es, den phänomenalen Bestand des Gewordenen in der Kette der Anschauungsvorgänge zu bestimmen. Was eine Tatsache aber in Wahrheit erst zur Tatsache macht, ist nicht ihre Erscheinungsbestimmtheit, sondern die Realität der sich in ihr produzierenden Idee, und diese kann auf bloß empirischem Wege, sei es nun historische oder psychologische Empirie, niemals zureichend er-

kannt werden, — aus dem einfachen Grunde nicht, weil die Idee nicht sinnlichen, sondern vernünftigen Ursprunges ist. Die Religionsgeschichte vermag daher wohl aus ihrem empirischen Beobachtungsmaterial vermittelst induktiven Verfahrens empirische Verallgemeinerungen oder sogenannte empirische Begriffe herzustellen, aber diese Begriffe enthalten noch nicht die Wahrheit oder das Wesen des Tatsächlichen, sondern eben nur seine phänomenale Daseinsbestimmtheit. Auf das Christentum angewandt, würde das besagen: die Religionsgeschichte würde in ihm vermittelst des streng entwicklungsgeschichtlichen Verfahrens immer nur den graduellen, aber nicht den prinzipiellen Fortschritt zu erkennen vermögen und würde damit eben nur die Erscheinung und nicht das Wesen dieser Tatsache erfassen. Und das bestätigt sich in allen Darstellungen dieser Art. Denn wenn man in diesen alle Einkleidungen der theologischen Ausdrucksweise abstreift, so stellt sich heraus, daß in dem Christentum entweder nur eine reinere Form der religiös-ethischen Auffassungsweise, wie sie bereits auf der vorchristlichen Stufe zutage getreten ist, als das Maßgebende hingestellt wird, oder aber — noch häufiger — daß vermittelst eines Sprunges für diese Religion Wertbestimmungen geltend gemacht werden, die gar nicht aus der genetischen Darstellung herfließen. Jenes Verfahren aber erweist sich als nicht zureichend und dieses als nicht wissenschaftlich.

Wer diesen Problemen konsequent auf den Grund zu gehen imstande ist und sich nicht mit halben und dreiviertel Antworten begnügt, der gewahrt denn auch bald, daß die Frage nach dem prinzipiellen Wesen des Christentums überhaupt nicht mit Hilfe der religionsgeschichtlichen, noch auch der psychologischen Methode zu lösen ist, sondern allein auf erkenntniskritischem oder spekulativem Wege, d. h. aus der reinen Entwicklung des Begriffs der Idee der Religion wissenschaftlich zu beantworten ist. So aber ist denn dieser Punkt auch aus dem Befunde der religionsphilosophischen Erkenntnis klar bestimmbar, und ich brauche daher hier nur das Ergebnis selber mitzuteilen. Alle Religion betrifft die lebendige Beziehung des Endlichen zum Unendlichen durch die menschliche Persönlichkeit. Demgemäß sind zwei Hauptwege möglich, diese Beziehungseinheit zu verwirklichen. Entweder der Mensch erfaßt sich in seinem endlichen Dasein und sucht sich von hier aus auf endlichem Wege zu dem Unendlichen zu erheben nach dem Grade, wie er sich dieses in fortschreitender Entwicklung vorstellig zu machen weiß, oder aber er erfaßt das Unendliche in sich selber und sucht aus diesem sein endliches Dasein zu bestimmen. Jenes ist der Charakter aller vorchristlichen Religion, dieses derjenige des

Christentums. Das Endliche aber ist das Sinnliche, Psychologische, Empirische; das Unendliche ist Geist. Von dem sinnlichen Dasein auszugehen und zu dem Übersinnlichen, das zunächst nur als sinnlich Mächtigeres vorgestellt wird, emporzustreben, ist das Prinzip aller heidnischen Religionen; ihr Ideal ist die Vergottung des Menschen, sofern dieser sich der Macht und der Hilfe der Gottheit durch gehorsame Unterwerfung versichert. Das Unendliche, noch als bloß Übersinnliches erfaßt, bleibt dabei etwas geistig Äußerliches und wird angeschaut, sei es nun in Bäumen oder Steinen, in Naturerscheinungen oder in lebendigen Wesen von tierischer und dann menschlicher Gestalt; die höchste Stufe aber des Heidentums, auf welcher zugleich der Umschlag erfolgt, ist der transzendente Monotheismus, in welchem die Gottheit als allmächtige sittliche Einzelpersönlichkeit verehrt wird. Die neue Menschheitsepoche, die mit dem Christentum beginnt, hat dagegen zur Voraussetzung, daß das Unendliche nicht mehr von den Sinnen aus und demgemäß als bloß Übersinnliches vorgestellt wird, sondern daß es in dem Denken und demgemäß als Geist zum Bewußtsein kommt. Und das nun war die Geburtsstunde des Christentums, wo zum erstenmal das unendlich Göttliche als Geist nicht mehr bloß abstrakt gedacht, sondern als unmittelbar gegenwärtig im denkenden Fühlen und Wollen verlebendigt und von da ab tätig verwirklicht wurde. Damit war der Logos Fleisch geworden, und er wurde an dem zum Christus erhöhten Jesus typisch veranschaulicht. Ist daher die Vergottung des Menschen das Prinzip der heidnischen Religiosität, so ist dasjenige des Christentums die Menschwerdung Gottes. Der Typus des heidnischen Menschen ist der sinnliche Adam, der über die Schranken seiner sinnlichen Endlichkeit sinnlich hinauszukommen strebt; der Typus des Christen aber ist der neue, der geistige Adam, der aus dem unendlichen Geiste selber seinem endlichen Dasein unendliche Bestimmung gibt. Und schließlich: wird das Unendliche oder die Gottheit erst im Christentum als allwesenhafter (absoluter) Geist erfaßt und alles Sinnliche, Individuelle nur als seine endliche Selbstbestimmung, so daß die endliche Existenz, wenn sie ihr eigenes Wesensfundament als diesen Geist erkennt, sich dadurch mit dem Unendlichen eins und versöhnt weiß, — so muß sich damit auch der christliche Gottesbegriff über den einseitigen Monotheismus der vorchristlichen Religionen erheben und notwendig trinitarische Form annehmen. Der christliche Gott ist der allwesenhafte Geist (Vater), der diesem seinem Wesensinhalt durch begrenzende Selbstbestimmung endliches Dasein gibt, bis dieses im Menschen sich seines wahren Geisteswesens bewußt und Gott dadurch Mensch wird (Logos), so daß sich das End-

liche durch die Erfassung dieses seines geistigen Wesens mit der allwesentlichen Unendlichkeit wieder vereint und in dieser Einheit (heiliger Geist) versöhnt weiß. Das Christentum hat sich damit über die Stufe des einseitigen Monotheismus erhoben; wer ihm ein wissenschaftliches Verständnis abgewinnen will, muß seine Einheit als eine trinitarische zu begreifen verstehen, sonst tappt er trotz aller Spezialgelehrsamkeit doch nur im dunkeln herum. — Kurz, der Unterschied der vorchristlichen Religionen und der christlichen beruht in seinem tiefsten Grunde auf dem Gegensatz zwischen dem sinnlichen Menschen und dem geistigen Menschheitswesen, und so dürfte es auch klar sein, daß die wissenschaftliche Fixierung dieses Gegensatzes nicht ein Gegenstand religionsgeschichtlicher Induktion, sondern spekulativer Erkenntniskritik ist. Spekulation aber —, das sei allen Mißverständnissen gegenüber gesagt, — ist auch eine entwicklungsgeschichtliche Erkenntnis, nur nicht eine solche der phänomenalen Veränderung, sondern der Selbstproduktion des allwesenhaften Geistes.

Die Theologie wird daher Harnack nicht nur dafür Dank wissen müssen, daß er die Freiheit der historischen Forschung für sie erobert hat, sondern auch dafür, daß er sie vor der Gefahr bewahrt hat, auf Kosten eines einseitigen Historismus ihre spekulative Produktivität preiszugeben. Wohin das geführt hätte, dafür haben wir ein bezeichnendes Beispiel an dem Niedergang des protestantischen Geistes, wie er sich in der Ritschlschen Theologie darstellt. Es wird gewiß niemand den reinen sittlichen Ernst, die umfassende Gelehrsamkeit und die unerschütterliche Tapferkeit dieses Theologen in Abrede stellen wollen; aber sein geistiger Horizont war eng begrenzt, und so ist er trotz aller entgegengesetzten Absicht eine lähmende Kraft für den produktiven Geist des universellen Protestantismus geworden. Das muß um so nachdrücklicher zum Bewußtsein gebracht werden, als Harnack selbst diesem Theologen nur allzu willig Lorbeeren streut, und doch liegt gerade in dem, was er an ihm rühmt, die große Gefährlichkeit dieser Art Theologie. „Ritschl wollte," so heißt es Bd. II, 354 f., „eine neue, von Katholizismus und Pietismus gereinigte, stramme protestantische Orthodoxie. Sie sollte wieder in der Sitte leben, aber auch in der Gesinnung und in der Tat. Dagegen sollten alle unruhigen, rührenden und schmelzenden Elemente ausgeschlossen sein. Er glaubte, diese Form allgemeingültig gefunden zu haben, und er hütet sie wie Flacius die seine. Welch ein hohes Ziel, und welch ein Idealismus! Der feste Glaube an die Möglichkeit, eine streng einheitliche Erkenntnis Gottes und der Welt zu gewinnen! Der Verzicht auf die Philosophie zugunsten der Geschichte! Die Überzeugung, daß die Reformation

des sechzehnten Jahrhunderts ein positives, unerschütterliches Gut im Reiche der Religion und des Gedankens gewonnen hat, das nur rein entwickelt zu werden braucht, um den Katholizismus herabzudrücken und auf ewig ins Unrecht zu setzen! In dem Gefüge dieser Gedanken lebte Ritschl, das waren seine Ziele, und jedes hohe und jedes herbe Wort, das er gesprochen, ist von hier aus zu verstehen." Damit ist in der Tat der Kernpunkt in Ritschls gesamter Theologie herausgehoben. Aber was ist damit gesagt? Nicht mehr und nicht weniger, als daß die produktive Kraft der protestantischen Theologie in dem geschichtlichen Faktum der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts erschöpft ist, und daß dieser Wissenschaft nur noch eine deduktiv entwickelnde Aufgabe zukommt. Es darf noch hinzugefügt werden, daß Ritschl diese Auffassung auch für die Entwicklung des gesamten Christentums geltend macht, wonach in dem geschichtlichen Faktum des Urchristentums und seinen Urkunden die Offenbarungsfunktion dieser Geistesreligion ein für allemal abgeschlossen vorliegt, so daß in dem ganzen ferneren Entwicklungsprozeß nur das als rechtmäßig anerkannt werden soll, was sich aus dieser Urform deduktiv-analytisch herleiten läßt. Armselige Geschichtsweisheit! Das also wäre der Sinn der göttlichen Offenbarungstätigkeit, wie er sich in dem Prozeß der geschichtlichen Entwicklung enthüllt, daß die schöpferische Kraft des unendlichen Geistes nur hier und dort einmal die harte Schale des Endlichen durchbricht, sich dann wieder untätig in ihre Urtiefen zurückzieht und es fortab den endlichen Seelenkräften überläßt, den hingereichten Knäuel schön sauber abzuwickeln. Stünde es so mit dem Christentum, dann wäre allerdings alle Philosophie nicht nur überflüssig, sondern ein Teufelswerk ohnegleichen. Denn alle echte Spekulation ist — nach jener Auffassung bedauerlich genug! — noch immer felsenfest von der Überzeugung getrieben, daß der unendliche Gottesgeist eben kein unendlicher wäre, wenn er sich nicht in jeder Stunde und in jedem Augenblick seiner Welt und der Gesamtheit seiner Geschöpfe offenbarend produzierte. Eine solche Erkenntnisrichtung aber muß allem Deismus wie ein diabolischer Aberglaube erscheinen; und Ritschls Theologie ist ihrer wahren Beschaffenheit nach Deismus: die Umdeutung des rationalen Deismus des achtzehnten Jahrhunderts zu einem historisch-positivistischen. Lehrte jener, daß Gott zwar die Welt geschaffen, sie dann aber ihrer eigenen Entwicklung überlassen habe, so liegt der historische Deismus Ritschls darin, daß Gott seinen Liebeswillen einer einzelnen geschichtlichen Persönlichkeit kundgetan und die weitere Entwicklung nun ebenfalls lediglich der Ausbreitung dieser Tatsache überlassen habe. Die Reformation aber ist da-

nach in ihrer Hauptsache auch nichts weiter als die Reinigung dieses geschichtlichen Tatbestandes von allem fremdartigen Gestrüpp, das daran im Laufe der Zeiten heraufgewuchert war. Eine solche Theologie muß allerdings den lebendigen Zusammenhang mit aller spekulativen Philosophie lösen; aber wenn das ein Verzicht auf die Philosophie zugunsten der Geschichte ist, so wird diese selber damit nur auf den ärmlichen Standpunkt der Scholastik zurückgedrückt. Denn scholastisch ist es, nicht die unmittelbar lebendigen Mächte, die in jeder geschichtlichen Epoche walten, zu erfassen und darzustellen, sondern den Gang der Geschichte nach fixierten theologischen Begriffen und Formeln zu werten, wie es der Fall ist, wenn man nach den angeführten Worten davon ausgeht: daß die Reformation ein positives, unerschütterliches Gut im Reiche der Religion und des Gedankens gewonnen hat, das nur rein entwickelt zu werden braucht, um den Katholizismus herabzudrücken und auf ewig ins Unrecht zu setzen! Aber weiter, diese Geschichtsscholastik gibt nicht nur die Philosophie preis, sondern sie nimmt auch der Idee des Protestantismus ihre lebenzeugende Kraft. Denn diese Idee fordert, Christum als den ewigen Logos in uns selber lebendig Fleisch werden zu lassen, auf daß wir darin unsere Rechtfertigung und Versöhnung haben und so aus diesem unmittelbaren Urquell immer Reineres und Größeres erzeugen, als vor uns gewesen ist. Der Glaube des Protestantismus ist der Glaube an diesen lebendigen Christus und nicht bloß der erst vermittelte Glaube an die Persönlichkeit des historischen Jesus. Die geschichtliche Theologie, richtig aufgefaßt, ist die Erzieherin zur reinen Erkenntnis dieses jeweilig in der Gemeinde entwickelten Glaubensstandes, aber sie ist nicht die Erzeugerin des lebendigen Christusglaubens, sondern diese wird aus dem unendlichen Geist selber geboren. Die religiöse Idee des Protestantismus wird erstickt, wenn man seinen Glauben auf die Kraft, sich einem geschichtlich deduzierten Gehalt tätig hinzugeben, einschränken will. Protestantismus ist fortschreitende Verklärung der endlichen Lebensmächte aus dem unmittelbar verlebendigten Christusgeiste.

Harnack sagt (II, 362): „Ritschl hat den spekulativen Rationalismus innerhalb der evangelischen Theologie, der sich als das geläuterte Christentum gab, besiegt — besiegt zunächst in Sinne, in dem in der Geschichte vorläufige Siege erstritten werden: er hat ihn von der Bühne verdrängt.“ Dieser Ansicht vermag ich nicht zuzustimmen. Ritschl war nicht der Kopf, der einen spekulativen Rationalismus von echtem Schrot von Korn, wenn es einen solchen noch gegeben hätte, zu besiegen imstande gewesen wäre. Deistische Geschichtsscholastik und eine positi-

vistische Erkenntnistheorie, die aus unkantischem Neukantianismus zusammengestoppelt ist, geben noch nicht die Waffen ab, dem wahrhaften Geiste spekulativer Erkenntnisbewegung, sei es in transzendentaler oder panlogistischer Form, das Feld streitig zu machen. Echte Spekulation kann nur durch sich selber aufgehoben werden, durch das Erschlaffen ihrer eigenen Kraft; sie ist wie der Diamant, der wohl andersartiges Gestein zu zerschneiden vermag, selbst aber nur durch sich bestimmbar ist. Der spekulative Erkenntnisdrang, — das ureigenste Wahrzeichen des deutschen Genius, — hatte sich selber in allzu rascher Bewegung überholt und war dadurch dem Spindelstich zeitweiliger Erschöpfung erlegen; und das war die Zeit, wo wiederum einmal die einseitige Empirie, wenn sie nur die nötige Kühnheit besaß, die Bühne der wissenschaftlichen Aktion ohne ernsthaften Widerspruch und daher mit unverdientem Triumphgeschrei für sich in Anspruch nehmen konnte. Wenn Harnack ferner behauptet, daß die Ritschlsche Theologie durch das höhere Maß geschichtlicher Einsicht den spekulativen Rationalismus, der zögernd auf die wirkliche Geschichte einging, überwunden habe, so muß auch dieser Punkt beanstandet werden. Um nicht ungerecht zu sein, soll zugegeben werden, daß durch Ritschls kühnes Vordringen die Bahn freigemacht worden ist für eine große Anzahl wirklich hervorragender historischer Köpfe, und ich kann daher die Verehrung und Dankbarkeit verstehen, welche ihm aus diesen Reihen entgegengebracht wird. Aber das darf doch auch nicht blind machen für den wahren Tatbestand, daß die Ritschlsche Geschichtskonstruktion nicht von dem Geiste getrieben ist, aus dem allein echte Historie erwachsen kann, daß sie darin sogar weit von dem tieferen historischen Sinn Ferdinand Christian Baurs übertroffen wird, und endlich, daß durch diese der Zeit entsprechende Erneuerung des Flaciusschen Verfahrens der historischen Theologie die inzwischen prinzipiell errungene Freiheit innerhalb dieser Fakultät nimmermehr gesichert worden wäre. Harnack schreibt hier in allzu bescheidener Weise den größten Teil des eigenen Verdienstes, den er sich um diese Sache erworben hat, der Errungenschaft Ritschls zu, welcher doch von Anfang an der theologischen Geschichtsforschung dogmatisch-scholastische Schranken setzte.

Das Entscheidende aber ist dies, daß Harnack gerade durch die volle Verselbständigung der historische Theologie die gesunde und auf die Dauer unentbehrliche Wechselwirkung mit dem spekulativen Rationalismus wieder herzustellen bemüht ist. Es ist das der schöne Erfolg einer sicheren Grenzregulierung zwischen der Historie einerseits und der Spekulation anderseits; eine Regulierung, die aber erst möglich geworden ist durch die freie

Selbstkonstituierung der historischen Theologie. Was Harnack hier gibt, sind vorerst nur Anregungen, aber es ist ein Same, der zu vielfältiger Frucht heranreifen wird. Das ist das Zeichen, daß die protestantische Theologie hier abermals an einem bedeutenden Wendepunkt angelangt ist. Wenn der spekulative Rationalismus, so heißt es II, 363, „sich die Geschichte angeeignet hat —, wenn er zunächst lauschend und lernend den ganzen Reichtum geschichtlicher Wirklichkeit und individueller Eigenart in sich aufgenommen hat, dann wird er, das steht außer jedem Zweifel, mit sieben Geistern zurückkehren, und es werden keine Teufel sein, sondern starke und lichte Geister. Dann wird noch einmal ein heißer Kampf beginnen, und wenn sich die Ritschlsche Betrachtung der Dinge bis dahin nicht erweitert und nicht ihren exklusiven Offenbarungsstandpunkt ökumenischer gestaltet hat — auch das nur Relative ist wertvoll, und unter derselben Sonne liegen verschiedene Zonen —, wird sie einen schweren Stand haben. — Als zeitgeschichtliche Erscheinung, die Geschichte destillierend und ihr bestes Teil wegdestillierend, ist der spekulative Rationalismus abgetan. Aber wenn wir über die Geschichte in ihren großen Zügen nachdenken und aus ihr etwas bauen wollen, sind wir, offenbarungsgläubig oder nicht, doch alle spekulative Rationalisten."

Auf dieser Bahn winkt der innere Friede als der tätige Ausgleich zwischen den lebendigen Kräften, wie zugleich die Stärkung und Wiedererhebung des Protestantismus zur fortschreitenden Erfüllung seiner universellen Aufgabe. Diese ökumenische Idee ist aber keine andere, als daß unser ganzes Leben, alles Denken und Handeln, jeder Schritt und Tritt zu einem lebendigen und einheitlichen Gottesdienst gestaltet werde, auf daß alle natürlichen Daseinsverhältnisse der Familie und des Staates, des Rechtes und — — der Besitzordnung aus dem einen, wahren und unendlichen Geiste ihre wesenhafte Bestimmung erhalten und so über die Zufälligkeit ihres bloß empirischen Gewordenseins hinausgehoben werden. „Daß der Protestantismus zurzeit aus der doktrinären Epoche heraustritt, ist offenbar. Ihn schauert aber noch vor dem Ernste der Aufgabe, die nun seiner wartet" (II, 375). Nun wohl! aber endlich naht auch die Zeit des Wartens ihrem Ende, und schon pochen die ungeduldigen Massen an die Pforten des Tempels, aus dem ihnen Hilfe kommen soll. Mögen sich daher die Hallen öffnen und ihren Segen hervorströmen lassen, ehe sie in ungestümem Zorn zertrümmert werden. Wer anders aber ist an erster Stelle berufen, die neue, noch tiefe verborgene Richtung des ewigen Geistes zu erkennen, als die Theologie und Philosophie! Deshalb ist es an der Zeit, daß s i e sich vor allem ihrer hohen Aufgabe wieder bewußt werden und

nicht in unheilvollem Bruderzwist die rechte Stunde versäumen. Eben darum freuen wir uns, daß Harnack seine gewichtige Stimme erhoben hat, um wiederum ein einträchtiges Wirken zwischen diesen beiden Geistesmächten herbeizuführen, wobei doch jeder ihr eigentümliches Recht gewahrt bleibt. Möge daher sein Mahnwort tatkräftig wirken: „Eine Theologie, die die Geschäfte der Philosophie besorgt, verdirbt damit ihre eigene Aufgabe; eine Theologie, die die Philosophie entbehren zu können meint, wird zur Geheimwissenschaft und also eindruckslos."

Kunst, Religion und Philosophie.

Es scheint die Zeit zu nahen, wo der Geist sich wiederum anschickt, neue Blüten zu treiben am Baume des Lebens und der Erkenntnis. Mit jedem Tage mehren sich die Zeichen, daß sich nach langem Winterschlummer die geheimnisvollen Kräfte des ideenschöpferischen Lebens, ewig jung und ewig schön, zu neuer Tat rüsten, und schon beginnen jene blinden Dämonen, welche so lange alle produktiven Mächte in die Fesseln der endlichen Natürlichkeit, Verständigkeit und Nützlichkeit geschlagen hatten, scheu vor den nahenden Genien des göttlichen Lichtes zurück-zurückzuweichen. Ein neuer Mensch will auferstehen, — ein Mensch, der endlich den Mut gewinnt, die tote Last der Vergangenheit entschlossen abzuschütteln, weil er zugleich das Vermögen in sich spürt, die bleibende Wesenheit, die Wahrheit des Vergangenen in einer ihm angemessenen Form neu aus sich zu gebären; ein Mensch vor allen Dingen, der den Gegensatz des endlichen und unendlichen Lebens tiefer zu erfassen und freier zu gestalten sich berufen fühlt.

Daß wir gegenwärtig am Beginn einer neuen Epoche stehen, die im Gegensatz zu der vorangehenden wieder von der ewigen Macht der lebenzeugenden Idee ergriffen und bewegt wird, ist zwar allen wahrhaft produktiven Köpfen längst kein Geheimnis mehr, aber das Bewußtsein von dieser Tatsache ist doch bisher aus dem Bannkreis der subjektiven Überzeugung, des lebendig inneren Ahnens und der instinktiven Erfassung kaum hinausgetreten. Nun aber veranlaßt uns ein Buch Dresdners („Der Weg der Kunst", E. Diederichs 1904) zu dieser immer mächtiger werdenden Bewegung prinzipiell Stellung zu nehmen. Denn dieses Werk breitet vom Standpunkt der bildenden Kunst aus helles Licht über die innere Natur dieses Lebensprozesses und sucht die hierbei zutage tretenden Entwicklungskeime objektiv erkennbar zu machen; es will die Künstler auf den Weg des Lebens weisen, von dem sie abgeirrt sind, und den schaffenden Kreisen des Volkes bemerklich machen, welche große, ja entscheidende Bedeutung die Entwicklung und das Schicksal der Kunst für sie und all ihr Tun und

Leben im gegenwärtigen Zeitpunkt hat. „Die grundlegende Auffassung des Buches," so bedeutet uns der Autor, „ist die der Kunst als einer Funktion des geistigen Organismus des Menschen, deren Gesundheit für seine Gesundheit unerläßlich ist, deren Schwächung oder Versagen zu seiner Erkrankung führt. Ich versuche zu entwickeln, daß die moderne Zeit unter einseitiger Entwicklung, ja Überspannung anderer menschlicher Kräfte die künstlerische Funktion vernachlässigt und gelähmt hat. So sind wir der eigentlich bildenden, der gestaltenden — der künstlerischen Kraft verlustig gegangen; so erklärt es sich, daß wir auf allen Gebieten des modernen Schaffens, in der Politik, in der Erziehung, im Rechte, im Wirtschaftsleben, bei ungeheueren Hilfsmitteln und gewaltiger Kraftanspannung doch stets auf den Punkt stoßen, wo wir nicht weiter können. Die Aufgabe der Kunst, deren Amt in der intensiven und vorbildlichen Ausübung der Funktion des Gestaltens besteht, ist es, diese Kraft wieder zu beleben, in Gang zu setzen und uns ihre Verwendung zu lehren. Wir werden nicht gedeihen, wenn wir nicht alle, jeder in seinem Bereiche und Berufe, Künstler werden. Das ist die große, die weltgeschichtliche Mission, die die Kunst, wie ich meine, gegenwärtig für unser ganzes Sein und Wirken, für alle Stände des Volkes vom Fürsten bis zum Arbeiter, für alle Probleme unseres nationalen und privaten Lebens zu erfüllen hat."

Dieses Werk ist eine bedeutsame und chrakteristische Erscheinung der gegenwärtigen Literatur. Was hier über die Schule von Fontainebleau, über Millet und Meunier, über Menzel und Böcklin, über den Impressionismus und seine Überwindung gesagt wird, gehört zu dem Treffendsten, was darüber bisher veröffentlicht worden ist. Aber an sich ist das gar nicht die Hauptsache; und der würde dieses Buch nicht richtig würdigen, der es nur vom fachmännisch kunstgeschichtlichen Standpunkte aus beurteilte. Das Entscheidende ist vielmehr dies, daß der Verfasser uns zwingt, von dem gegenwärtigen Zustande einer bestimmten, wesentlichen Lebensfunktion aus, nämlich dem der bildenden Kunst, uns die verzwickte Lage der gesamten höheren Kultur zum Bewußtsein zu bringen. Es ist ein glücklicher Griff, daß der beklagenswerte geistige Tiefstand der jüngsten Menschheitsbewegung hier eben nicht durch blasse, allgemeine Kritik, sondern an der konkreten Erscheinung der künstlerischen Entwicklung erkennbar gemacht wird. Denn auf diese Weise wird an den Hauptströmungen der bildnerischen Gestaltung objektiv veranschaulicht, daß das Lebensideal, welches von Luther und der Renaissance bis auf das ausgehende Zeitalter Goethes im Abendlande geherrscht hat, durch den ungestümen Drang aus dem Dunkel frisch auftauchender Kräfte zersetzt ist, ohne daß

es bisher gelungen wäre, diese entfesselten Mächte in einer neuen Menschheitsidee organisch zu verbinden. Wohl dauern noch die Institutionen des Staates, des Rechtes und der sichtbaren Kirche, aber auch sie haben darunter zu leiden, daß das innere Band des Geistes fehlt, das den Menschen wieder mit dem Menschen zu wahrhaft lebenschöpferischer Tätigkeit vereint. Das Wahrzeichen für diesen Mangel eines höheren Lebensideales ist nach dem Verfasser nun die schönheitswidrige Lebensführung des modernen Geschlechtes, die wiederum darin ihren charakteristischen Grund hat, daß ein noch des Maßes und der Form entbehrender Überfluß von Stoffen und Kräften ans Tageslicht gebracht ist. „Das Problem der geistigen Einigung Deutschlands bildet den Inhalt unserer Geschichte seit 1871, und die Frage, ob die Kunst die Kraft finden wird, unser Leben zu gestalten, es in den Dienst schöpferischer Ideale zu stellen, bildet den Brennpunkt dieses Problems, die große Lebensfrage unserer Zeit, der alle anderen Fragen untergeordnet, von der sie abhängig, ja deren Teile sie sind. Die Lösung dieser Aufgabe wird darüber entscheiden, ob die riesenhaft sich regenden Kräfte der Deutschen zu schöpferischem Wirken organisiert, ob wir aus gedrückten Sklaven des Lebens seine stolzen und freudigen Herren werden, ob wir einander verstehen und lieben lernen oder auch ferner als Fremde und Feinde nebeneinander leben werden, ob das Chaos unseres Daseins entwirrt und geordnet, ob unsere Gestaltungsohnmacht durch plastische Kraft ersetzt, ob die Häßlichkeit und Gemeinheit des modernen Lebens in Schönheit und Adel verwandelt wird, ob neben den griechischen, den italienischen, den holländischen, den französischen Menschen der deutsche Mensch treten soll, — kurz, ob das deutsche Volk jetzt die Bestimmung erfüllen, die Verheißung wahrmachen wird, die ihm vor vierhundert Jahren Luther und Dürer und in der jüngeren Vergangenheit Goethe, Beethoven, Bismarck und Richard Wagner gaben. Die Zeichen der Zeit weisen darauf hin, daß es die bildende Kunst ist, der die schicksalsschwere Aufgabe zufällt, diese Fragen zu lösen und das neue deutsche Leben zu gestalten. Der Bismarck der geistigen Einigung Deutschlands wird ein bildender Künstler sein.“ — In diesem Sinne wickelt sich nun die Erörterung espritvoll und tiefgreifend ab, und auch wer mit dieser oder jener Einzelausführung sich nicht einverstanden zu erklären vermag, wird im Hinblick auf das Ganze freudig überrascht sein, mit welchem feinen Verständnis hier die bildende Kunst als Medium benutzt ist, die geistlose Positivität der modernen Lebensbewegung in ihrer ganzen Schärfe sichtbar zu machen. Und so ist dieses Werk ein eindrucksvolles ästhetisch-pädagogisches Memento für das im trüben Sinnennebel dahinwandelnde Geschlecht unserer Tage.

Nun aber entsteht die Frage, ob die bildende Kunst, wie sie zwar in ihren hervorragendsten Gestaltungen Natur und Charakter der gegenwärtigen Lebenszustände deutend zum Ausdruck bringt, — ob sie so anderseits und in Wahrheit auch heut noch diejenige Macht ist, die aus ihrem Schoße die zukünftige Menschheitsidee unseres von neuem der Erlösung bedürftigen Zeitalters zu gebären vermag. Der Verfasser des Buches „Der Weg der Kunst" ist felsenfest von diesem Glauben getragen, und er gibt selbst interessante und beachtenswerte Hinweise, wie er sich das Werden und Wachsen und Reifen dieser Frucht am Baume des Lebens denkt; auch untersucht er nicht erst, ob nicht für die Lösung jener Aufgabe mit gleichem oder höherem Recht die Religion und die Philosophie in Betracht kommen könnten, sondern er ersetzt sogleich die fehlenden Argumente durch das Pathos seiner vorgetragenen Überzeugung. Uns aber dünkt dieses Problem schwerwiegend genug, zu untersuchen, ob jener Glaube an die Kunst auch die Feuerprobe des denkenden Geistes zu bestehen vermag, oder ob die schöpferische Potenz des Lebens an dem gegenwärtigen Entwicklungszustande entsprechend, sei es in der Religion, sei es in der Philosophie, das Organ ihrer Offenbarung sich bereiten wird.

Daß die Kunst, die Religion und die Philosophie denselben Inhalt haben und sich nur in der Darstellungsform unterscheiden, ist eine Wahrheit, die nur derjenige noch bezweifeln oder bestreiten könnte, dem das tiefere Verständnis für diese drei Lebensgebilde völlig abginge. Nach alledem, was schon von Plato an über den inneren Zusammenhang dieser idealen Mächte ausgeführt worden ist, würde es sich daher nicht mehr lohnen, auf irgendwelche Einwände dagegen einzugehen, da diese doch nur von solchen stammen, deren Blick in den äußeren Unterschieden und Gegensätzen gefangen bleibt. Was indessen noch der Aufhellung bedarf, ist das innere Verhältnis dieser Lebensfaktoren zueinander und die Feststellung des Prinzips, nach welchem in der Menschheitsgeschichte die entscheidende Vorherrschaft von der Kunst auf die Religion und von dieser auf die Philosophie übergegangen ist.

Wie überall, so hat es auch in der Entwicklung unserer abendländischen Kulturgemeinschaft einst eine Zeit gegeben, in der es im strengen Sinne weder Religion, noch Kunst, noch gar Philosophie gab. Mit dieser Tatsache findet sich die andere in Widerspruch, daß wir uns eine Menschheitsgeschichte zum mindesten ohne Spuren religiösen Glaubens im Ernst gar nicht zu denken vermögen. Wie ist dieser Widerstreit zu schlichten? — Er löst sich damit, daß es in jener urgeschichtlichen Epoche wohl schon eine allgemeine höhere Lebensfunktion gab, die das

menschliche Bewußtsein, wenn auch in noch so dunkeln Regungen, über das bloß animalische, endliche Dasein emporhob, — daß diese aber noch völlig undifferenziert war und sich daher nur unbestimmt, verschwommen und traumhaft äußerte. Es war das jenes Zeitalter, in welchem das höhere, die bloß tierische Existenzbedingung überschreitende Leben des Menschen in dem mythenbildenden Prozeß zum Ausdruck gelangte. Wie primitiv auch immer die Anfänge dieses Entwicklungsstadiums gewesen sein mögen, so haben sie doch die unermeßliche Bedeutung gehabt, daß sich mit diesem Schritt der Mensch erst endgültig über das Tier erhoben hat. Denn was unser Geschlecht erst wahrhaft über die Lebenssphäre unserer „Brüder, im stillen Busch, in Luft und Wasser" hinausgehoben hat, das ist das dämmernde Erwachen des Allheitsbewußtsein in der Brust des endlichen Geschöpfes. Es ist das Schritt vor Schritt zunehmende Bewußtsein, daß die selbstische Existenz nicht das Wesen des Menschen ausmache, sondern daß er das Glied einer höheren Totalität sei und sich in seinem Dasein dadurch bestimmt finde. Der Mythus aber ist das noch alles in sich begreifende Produkt dieser menschenbildenden Bewußtseinsfunktion, und er ist zugleich die Keimzelle aller menschlichen Gemeinschaftsgebilde; denn dieselbe Bewußtseinsmacht, die in dem Individuum die heimliche Ahnung jenes Totalitätsbewußtseins hervorrief, hat dann als die natürliche Folge davon das über die bloß tierische Paarung hinausgehende Gemeinschaftsgefühl erzeugt, daß der Mensch mit seinesgleichen überhaupt zusammengehöre. Die Bildung der Sprache, die Bildung von Sippen und Stämmen sind so die äußeren Wirkungen jener im Mythus sich objektivierenden höheren Lebensfunktion. Diesen Zusammenhang hat bereits Schelling erkannt, der in seiner Einleitung zur Philosophie der Mythologie sagt: „Was ist doch ein Volk, oder was macht es zum Volk? Unstreitig nicht die bloß räumliche Koexistenz einer größeren oder kleineren Anzahl physisch gleichartiger Individuen, sondern die Gemeinschaft des Bewußtseins zwischen ihnen. Diese hat in der gemeinschaftlichen Sprache nur ihren unmittelbaren Ausdruck; aber worin sollen wir diese Gemeinschaft selbst oder ihren Grund finden, wenn nicht in einer gemeinschaftlichen Weltansicht, und diese wieder, worin kann sie einem Volk ursprünglich enthalten sein und gegeben sein, wenn nicht in seiner Mythologie?" — Was aber jener Denker nicht klar erkannt hat, ist die Tatsache, daß der Ursprung einer jeden Mythologie oder der gemeinschaftlichen Weltansicht ihrerseits wiederum sich in der Verlebendigung einer primitiven Art des Totalitätsbewußtseins zu erkennen gibt. Es ist daher auch nicht richtig, zu sagen, daß den Menschen

das Denken oder die Vernunft vom Tier unterscheide, denn diese Funktionen gelangen auch in unserem Geschlecht erst sehr spät zu ihrer vollen Selbständigkeit und reinen Bestimmtheit; wohl aber beruht der Unterschied darauf, daß in der animalischen Existenz das Totalitätsbewußtsein noch nicht zum Durchbruch gekommen ist. Es ist die das Unendliche und Endliche des Lebens miteinander verschmelzende Totalitätsfunktion, welche den Menschen wahrhaft zum Menschen macht; und dieser in sich noch ganz unbestimmte Prozeß erlangt zuerst in der Mythenbildung konkrete Gestalt.

In dem Mythus produziert sich das Bewußtsein jener Lebenstotalität als solches; in der Sprach- und Gemeinschaftsbildung samt den primitiven Zuständen von Sitte und Recht treten dagegen ihre mannigfaltigen Wirkungen auf die äußere, objektive Naturbedingtheit des Lebens zutage. Nun aber macht die Entwicklung dieser den objektiven Lebenszusammenhang erzeugenden Wirkungen den Inhalt der menschlichen Geschichte aus, und daher ist diese in Wahrheit ein Produkt der Idee, sofern wir darunter jene das Unendliche und Endliche in sich vereinigende Funktion verstehen. Wer daher bestreitet, daß der Gang der Geschichte letzthin durch Ideen bestimmt werde, dem bleibt der tiefere Sinn dieses Lebensprozesses notwendig verschlossen.

Was uns hier aber angeht, das sind nicht die Wirkungen der Totalitätsfunktion auf unsere äußere Naturbestimmtheit, sondern die Entwicklung ihres eigenen Wesens oder ihre fortschreitende Selbstbestimmung. Wenn gesagt wurde, daß jene höchste, spezifisch menschliche Lebenstätigkeit darin bestehe, das endliche Dasein nicht mehr bloß als solches zu erfassen, sondern zugleich mit seinem Gegensatz, dem Unendlichen, zu einem Ganzen zusammenzunehmen, so ergeben sich dann auf dem Wege dieser Entwicklung die bestimmteren Gegensätze der Natur und der Psyche, Gottes und des Menschen, der Sinnlichkeit und des Geistes, der Freiheit und der Notwendigkeit. Und während nun das endliche Wissen und das endliche Tun immer nur auf das eine Glied dieser Gegensätze gerichtet ist, z. B. nur auf das Wissen von der Natur oder nur auf das vom Geiste, äußert sich der höhere Lebenstrieb vielmehr dahin, die beiden Glieder dieser absoluten Gegensätze zugleich zu begreifen und in einer konkreten Einheit aufzuheben. Im Mythus aber produziert sich nur erst der noch ganz allgemeine, unbestimmte Gegensatz des individuellen und des allgemeinen Lebens zu der Vorstellung einer alles durchdringenden und alles beherrschenden natürlichen Einheit; jene konkreteren Gegensätze treten in ihm noch nicht selbständig in die Erscheinung. Erst mit dem Hervortreten der

Kunst, der Religion und der Philosophie vollzieht sich die konkrete Selbstbestimmung der sich im menschlichen Geiste verwirklichenden Lebenstotalität.

Das höhere Leben, das Leben im Geist und in der Wahrheit ist daher nicht die individuelle, sinnliche Existenz, sondern es ist jene im Menschen zur Auslösung kommende Macht, die ihn treibt, die entgegengesetzten Momente des Lebens, das Einzelne und das Allgemeine, den Geist und die Natur, in ihrer Wesenseinheit zu begreifen und dem endlichen Dasein dadurch eine unendliche Richtung zu geben. Nun aber wäre das Leben in diesem Begriff gar nicht diese absolute Macht, wenn es als solches nicht auch zu objektiver Gestaltung käme. In der Tat aber geschieht dies eben in dem Prozeß der künstlerischen, religiösen und philosophischen Entwicklung, und daher sind die so entstehenden Gebilde auch der vollendetste Ausdruck der menschlichen Lebensentfaltung. Was im Mythus noch keimartig, unentwickelt, potenziell verschlossen liegt, so daß sein Gebilde weder reine Kunst, noch reine Religion, noch reine Erkenntnis ist und doch wiederum die Anlage zu allen dreien, das erschließt sich in jenem trinitarischen Prozeß zu durchgängiger Bestimmtheit und zur Offenbarung der göttlichen Wahrheit des Lebens.

Von diesem Boden aus müssen wir nun das Verhältnis dieser drei schöpferischen Mächte zueinander zu verstehen suchen. Aus dem Wesen der mythischen Urkraft geht hervor, daß es alle drei mit der Aufhebung der Gegensätze des Unendlichen und Endlichen zu einer konkreten Totalität zu tun haben. Daraus ergibt sich aber, daß dieser Gegensatz entweder vom endlichen Dasein oder aber vom unendlichen Geiste aus ergriffen werden kann. Geschieht das erste, so kann das Endliche wiederum entweder in seiner Objektivität d. h. der Natur (mit Einschluß der menschlichen), oder in seiner Subjektivität d. h. der selbstbewußten Individualität zum Ausgang genommen werden; geschieht das andere, so kann das Unendliche nur so begriffen werden, wie es die endlichen Gegensätze selber denkend aus sich erzeugt und in sich aufhebt. Dieser Weg ist derjenige der Philosophie; die Einheit des Endlichen und Unendlichen in der objektiven Anschauung zu erfassen und zu gestalten, macht dagegen das Wesen des künstlerischen Prozesses aus, während die Religion diese Vereinigung in der subjektiven Glaubensvorstellung erfährt und produziert.

Der Künstler geht von dem sinnlichen Erlebnis und seinem Wahrnehmungsinhalte aus, aber sofern dies ein wahrhaft künstlerisches Erlebnis ist, bleibt sein Blick nicht an dem bloß endlichen psychologischen Vorgang haften, sondern er wird an diesem der gestaltenden Kraft des einen, allerzeugenden, unendlichen Schöpfer-

geistes inne, der sich in einem solchen Vorgang oder Gegenstand nur in einer besonderen Weise abgegrenzt hat. Eben dieses Innewerden, diese Fähigkeit, an einem Objekt der Sinneswahrnehmung den allschöpferischen Geist in einer anschaulichen Selbstbeschränkung gewahr zu werden, macht den Künstler. Und was er so darstellt, ist nicht der endliche, vergängliche Gegenstand, nicht die sich in jedem Augenblick verändernde Landschaft oder menschliche Gestalt, noch die zufällige Bestimmtheit der psychischen Erregung, sondern die das Weltall im Großen wie im Kleinsten organisierende Kraft, wie sie sich in einem gegebenen Sinneseindruck für ihn anschaulich produziert. Daher sind auch unter der Mannigfaltigkeit der Eindrücke diejenigen künstlerisch am fruchtbarsten, in denen jene gestaltende Macht am reinsten zum Ausdruck kommt; es sind die Urphänomene, von denen Goethe so gern spricht. Und so sagt er einmal: „Natur und Idee läßt sich nicht trennen, ohne daß die Kunst so wie das Leben zerstört werde. Wenn Künstler von Natur sprechen, subintelligieren sie immer die Idee, ohne sich's deutlich bewußt zu sein. — Es ist etwas bekanntes Gesetzliches im Objekt, welches dem unbekannten Gesetzlichen im Subjekt entspricht. Zum Schönen wird erfordert ein Gesetz, das in die Erscheinung tritt." Jedes wahre Kunstwerk ist daher ein Gebilde, in welchem ein psychisches Phänomen so gestaltet ist, daß das schöpferische Urgesetz des unendlichen Geistes dadurch in einer konkreten Form zur Erscheinung gelangt und also der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen im schönen Gleichgewicht ist.

Die Religion hingegen ist nicht wie die Kunst an das substanzielle Leben der Natur, sondern an die Subjektivität des Unendlichen hingegeben. Sobald sie daher ihre noch vom Mythus beeinflußte Entwicklung hinter sich hat, muß darauf der Prozeß einsetzen, in welchem sie das im endlichen Subjekt sich manifestierende Unendliche ebenfalls als geistiges Subjekt, als Persönlichkeit bestimmt. Zunächst wird dann der Gegensatz zwischen der endlichen Persönlichkeit des Menschen und der unendlichen Persönlichkeit Gottes wie in der jüdischen Religion noch abstrakt äußerlich festgehalten, bis endlich der Punkt erreicht wird, wo diese Gegensätze, sich fortschreitend durchdringend, in der Idee der gottmenschlichen Persönlichkeit ihr konkretes Ziel erreichen. Unter welchen geschichtlichen Anlässen sich auch immer diese Idee verwirklicht haben mag, so ist doch dies das wesentliche an ihr, daß dadurch eine ideale Glaubensvorstellung der gottmenschlichen Persönlichkeit produziert wird, durch die sich der Mensch des reinen Typus seiner Gattung bewußt wird. Wie also die Kunst die innere Durchdringung des Unendlichen und Endlichen in der Sphäre der objektiven Bestimmtheit des

Geistes vollzieht, so die Religion in derjenigen der subjektiven Bestimmtheit.

Ehe wir nun zu der dritten Form übergehen, in der sich jener fundamentale Gegensatz in einer produktiven Einheit nach einer anderen Methode aufhebt, können wir hier schon die Frage aufwerfen, ob entweder die Kunst oder die Religion sich zur absoluten, obersten Führerin des Lebens zu entwickeln vermag, und wir wollen dann die geschichtliche Probe auf die sich ergebende Antwort machen.

Daß die Verwirklichung der Totalitätsfunktion des Lebens in der Form der Kunst wie der Religion notwendige Epochen in der Entwicklung des Menschengeschlechtes ausmachen und auch für die Erziehung jeder neuen Generation immerdar die Bedeutung unentbehrlicher Bildungsinstanzen bleiben werden, das kann als selbstverständlich angesehen werden. Ein Geschlecht, das der Erziehung des religiösen und künstlerischen Sinnes entbehrte, würde damit auch zur Aneignung aller höheren Bildung überhaupt unfähig sein und wieder in Barbarei versinken. Damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß nicht der Mensch durch die Kunst und Religion hindurch und über sie hinaus zu einem höheren Standpunkt gelangen könne. Und wenn wir nun das zuvor Erörterte daraufhin ins Auge fassen, so ergibt sich daraus schon, daß der Mensch weder auf dem Wege der Kunst noch auf dem der Religion zur wahrhaften Erfassung der Totalität des Lebens gelangt, — deswegen nicht, weil sowohl die eine wie die andere dieser Funktionen sich nicht aus der Totalität des Lebens selbst begreift, sondern nur aus einer ihrer besonderen Daseinsformen und zwar entweder der objektiven oder der subjektiven. Demnach geht schon aus dieser Tatsache mit unwiderleglicher Notwendigkeit die Erkenntnis hervor: weder die Kunst noch die Religion sind die höchste Form der Verwirklichung der Idee des Lebens.

Diese Einsicht wird dem nicht überraschend kommen, der mit dem Entwicklungsgang dieses Problems vertraut ist. Vornehmlich Hegel hat auch hier wie in so vielem anderen das richtige erkannt und hat wiederholt gezeigt, wie die Idee weder in der Form der Kunst noch in der Form der Religion ihre vollkommene Gestalt gewinnt. So sagt er von jener: „Die Kunst in ihren Anfängen läßt noch Mysteriöses, ein geheimnisvolles Ahnen und eine Sehnsucht übrig, weil ihr Gebilde noch ihren vollen Gehalt nicht vollendet für die bildliche Anschauung herausgestellt haben. Ist aber der vollkommene Inhalt vollkommen in Kunstgestalten hervorgetreten, so wendet sich der weiterblickende Geist von dieser Objektivität in sein Inneres zurück und läßt sie von sich fort. Solch eine Zeit ist die unsrige. Man kann wohl hoffen,

daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfnis des Geistes zu sein. Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden und Gott Vater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen, es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr.“ Und sogleich erklärt er dann auch von der Religion: „Die Religion, in welcher Gott zunächst dem Bewußtsein ein äußerer Gegenstand ist, indem erst gelehrt werden muß, was Gott sei, und wie er sich geoffenbart habe und offenbare, versiert sodann zwar im Elemente des Innern, treibt und erfüllt die Gemeinde, aber die Innerlichkeit der Andacht des Gemütes und der Vorstellung ist nicht die höchste Form der Innerlichkeit.“

Indessen, so trefflich diese Worte auch sind, so haben derartige Anführungen doch das üble, daß ihnen leicht andere entgegengesetzt werden können, in denen das Gegenteil behauptet wird. Wir müssen daher der Sache selber auf den Grund gehen, um zu einer Entscheidung zu gelangen. In dem Mythus nun gestaltet sich allerdings die Totalität des Lebens, aber noch unklar und unbestimmt, noch ohne die Entwicklung durch die ihr immanenten Gegensätze des Objektiven und Subjektiven hindurch genommen zu haben. Dies geschieht zwar in dem schöpferischen Prozeß der Kunst und der Religion, aber abgesehen davon, daß sich die Lebenstotalität hierdurch nur erst auf die einzelnen, beschränkten Erscheinungssphären der objektiven Anschauung und der subjektiven Glaubensvorstellung projiziert, kennen wir damit noch nicht das innere Prinzip dieser ganzen Entwicklung und deswegen auch nicht das Ziel, auf das diese allumfassende Lebensbewegung hinsteuert. Erst mit der Ermittlung dieses Prinzips gewinnen wir daher den Maßstab, um zu entscheiden, was in dieser fortschreitenden Verwirklichung der Idee des Lebens nur Entwicklungsmoment und welches das Endziel sei.

Ist es nun richtig, daß schon in den primitiven Gebilden des Mythus die höchste, erst im Menschen sich auslösende Lebensfunktion auf die Ergreifung der Totalität des Lebens gerichtet ist, so kann die Entwicklung dieser das Weltganze in sich hineinbeziehenden Tätigkeit auch nur von dem universellen Triebe beseelt sein, keine Bestimmung des Lebens so bestehen zu lassen, wie sie ihm unmittelbar gegeben ist und ihm so als von einer fremden Macht gesetzt zu sein erscheint. Vielmehr muß jener Trieb darauf gehen, den Schein dieser fremden Unmittelbarkeit aufzuheben und alle Bestimmungen als solche zu begreifen, die sich der Geist des Lebens selbst gibt, um dadurch zur vollendeten Verwirklichung seiner selbst zu gelangen. Daß es in Wahrheit

so ist, zeigt sich darin, daß der Mensch alle unmittelbar gegebene Naturbestimmtheit als unerträglichen Zwang gewahr wird, den er sich dadurch aufzuheben getrieben fühlt, daß er alle diese Bestimmungen in solche des Geistes verwandelt. So hat z. B. die Naturwissenschaft, wie Justus Liebig treffend sagt, keine andere Aufgabe, als „zuletzt alle Naturerscheinungen in Begriffe aufzulösen". Der schöpferische Drang des Lebens, an seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit den Schein der Fremdartigkeit aufzuheben und als Bestimmungen seiner selbst zu begreifen, ist aber das, was wir den allmächtigen Geist nennen. Der Geist ist die Wahrheit des Lebens. Er ist es, weil er zum Bewußtsein bringt, daß es nichts gibt im Himmel und auf Erden, als was durch ihn gesetzt ist, und weil er den Menschen erst dadurch zum wahren Menschen macht, daß er ihn treibt, den Zwang der unmittelbaren, sinnlichen Bestimmtheit der Welt und des Ichs in einen geistigen Lebenszusammenhang zu verwandeln und diesen in solcher Gestalt frei aus dem Geist zu bestimmen. Demnach können wir nunmehr sagen: Das Prinzip, die höchste Bestimmung des Lebens ist die Freiheit im Geist.

Erwägen wir dies aber, so liegt auf der Hand, daß weder die Kunst noch die Religion die Erfüllung dieses immanenten Lebensprinzipes sind. Sie sind notwendige, integrierende Momente in der Verwirklichung des Endzieles, das Leben in der Wahrheit seines Wesens zu gestalten; aber keine dieser beiden Lebensmächte ist von sich aus imstande, die Idee der Freiheit in ihrem ganzen Umfange der Verwirklichung entgegenzuführen. Die Kunst hilft mit, uns frei zu machen, indem sie uns über die Ungeistigkeit der Sinneswahrnehmung erhebt und unser Inneres dadurch in Schwingung versetzt, die eigene Natur dieser Geistigkeit gemäß zu gestalten; aber sie vermag uns nicht die volle Freiheit zu vermitteln, weil sie diese Geistigkeit noch nicht in und aus dem Geiste selber entwickelt, sondern sie noch erst in der sinnlichen Anschauung, d. h. einer sekundären Sphäre des Geistes zum Bewußtsein bringt. Denn da die Bestimmtheit der Anschauung selbst noch als etwas unmittelbar Gegebenes, uns Aufgezwungenes erscheint, so vermag deswegen auch die Kunst den Schein der Ungeistigkeit, der den Naturobjekten anhaftet, durch ihre anschauliche Darstellungsform nicht völlig zu beseitigen. Zutage tritt dieser unüberwindliche Rest von Unfreiheit darin, daß der schaffende Künstler dieses Innewerden des Naturgeistes als die Offenbarung einer fremden Macht, als die Wirkung eines höheren Genius empfindet, und daß die übrigen Menschen sich immer erst durch ein außer ihnen gegebenes Kunstwerk, also auch durch eine fremde Macht, zum geistigen Hören und Schauen des Natürlichen anregen lassen

müssen. — Ebenso hilft sodann nach der anderen Seite hin auch die Religion mit, uns frei zu machen, indem sie den Menschen von der Ungeistigkeit seiner endlichen Subjektivität erlöst und ihn in der Stunde der Andacht mit dem unendlichen Subjekt oder der geistigen Persönlichkeit Gottes vereint; eine Vorstellung, die dem Individuum im Glauben seiner Gemeinde objektiv vermittelt wird. Aber auch dieser Weg führt uns nur auf eine höhere Stufe zur Freiheit empor, noch nicht in das Reich der Freiheit selbst. Der Geist ist hier allerdings tiefer gefaßt als in der Kunst, weil er nicht bloß als Naturgeist objektiv ergriffen, sondern vielmehr als unendlich schöpferische Subjektivität vorgestellt wird, die zugleich damit jene Substanzialität der Natur in sich selber trägt und aus sich heraus bestimmt. Dadurch jedoch, daß das religiöse Wissen von der göttlichen Persönlichkeit des Geistes nur ein solches des vorstellenden Glaubens ist, wie sich dieser in der sinnlichen Vorstellungssphäre der Religionsgemeinschaft im Anschluß an geschichtliche Erlebnisse entwickelt hat, — dadurch ist die Subjektivität des unendlichen Geistes auch noch nicht aus der dem endlichen Subjekte immanenten Geistigkeit selbständig begriffen, sondern dem Individuum noch in der sinnlichen Vorstellungshülle des jenseitigen Gottes äußerlich gegenübergestellt. Es gelangt so nicht zum Bewußtsein, daß jeder Mensch den gottmenschlichen Geistestypus ursprünglich schon in sich selber trägt und ihn frei aus sich zu entwickeln hat. So sehr daher auch immer die Religion im Laufe der Zeit die Glaubensvorstellung vergeistigt hat, so ist sie wegen ihrer Gebundenheit an das vorstellende Wissen dennoch nicht die Verwirklichung der Freiheit des Lebens im Geiste, sondern sie bleibt als solche, wie Schleiermacher mit Recht gesagt hat: schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl.

Aus dieser prinzipiellen Untersuchung geht hervor, daß in der Entwicklung des menschlichen Totalitätsbewußtseins, als dessen besondere Gebilde die Kunst und die Religion aus dem Mythus hervorgehen, tatsächlich Epochen notwendig sind, in denen sowohl diese wie jene einmal die höchsten Wertbestimmungen für das Leben zu produzieren hatte. Es muß demgemäß die Kunst, als sie die Herrschaft über das Leben gewann, als sich in ihr die höchste Kraft der Idee des Lebens erfaltete, von sich aus auch den Fortgang der religiösen Mythenbildung bestimmt haben, und es muß ebenso die Religion, als sie ihrerseits die Führung übernommen hatte, umgekehrt zugleich kunstbestimmend gewirkt haben. Wie spät aber auch immer, so mußte für beide Lebensmächte dann auch einmal die Zeit kommen, wo die Gestaltung der führenden Lebensbestimmungen weder aus der einseitigen Form der einen noch der anderen fernerhin mehr

hervorzugehen vermochte. Dies muß nun eine Epoche sein, in welcher der Geist des Lebens darüber hinaus ist, sich nur als begeistert anschauender oder andächtig vorstellender Geist zu verwirklichen, sondern wo er dazu gelangt, sich statt in den bloßen Erscheinungsformen des Lebens schließlich in der Wahrheit seines Wesens, das ist aber in der Totalität des schöpferischen Denkens, zu begreifen.

Daß es so ist, wird durchaus von der geschichtlichen Entwicklung unserer abendländischen Kulturgemeinschaft bestätigt. Was die europäische Kultur von der ihr vorangehenden außereuropäischen Epoche charakteristisch unterscheidet, ist der Fortschritt des geistigen Totalitätsbewußtseins von seiner bloß sinnlichen Verwirklichung im Mythus zur freien Entfaltung im Selbstbewußtsein des Einzelnen. Nichts kennzeichnet die Erhebung des abendländischen über das morgenländische Menschentum so fundamental wie die Befreiung des Individuums aus seiner Gebundenheit an die bloß objektive Kultus-, Standes- und Rechtsgemeinschaft. Auch das Tier ist Individuum, aber natürliches, nicht geistiges Individuum. Zwischen diesen beiden Stufen liegt jene lange Entwicklung des Menschen, in welcher er das in ihm in irgend einer Form zur Auslösung kommende Totalitätsbewußtsein zunächst nur sinnlich verlebendigt durch die mythische Vorstellung einer alles durchdringenden und alles beherrschenden Lebensmacht. Objektiv aber kommt die Wirkung dieser unendlichen Kraft eben darin zum Ausdruck, daß die Gewalt dieser höheren Vorstellung den Menschen an den Menschen bindet und das natürliche Individuum so durch eine zwecksetzende Idee in ein vernunftverwirklichendes Gesellschaftswesen *(ζῶον πολιτικόν)* verwandelt. Es sind die substanziellen Formen der Volks-, Kultus-, Rechts- und Sittengemeinschaft, die auf diese Weise geboren werden. Und indem nun der Mensch diese lebendigen Gemeinschaftsformen als Ausdruck seines Gattungsbewußtseins erzeugt und sich dann fernerhin in dieser Erzeugung von ihnen bestimmt findet, entäußert er sich damit seines natürlichen Individualitätsbewußtseins, ohne zugleich das geistige damit zu erlangen. Auf dieser Stufe ist der Mensch daher auch noch keine freie, sich selbst bestimmende und für sich selbst verantwortliche Persönlichkeit, sondern lediglich integrierendes Glied einer Sippe, eines Stammes, einer Nation, so daß er mit seiner ganzen Existenz in einer solch substanziellen Gemeinschaft aufgeht. Das natürliche Selbstbewußtsein des Menschen ist so in dem mythologischen Zeitalter durch die Erzeugung des sinnlichen Totalitätsbewußtseins aufgehoben; aber es ist nur darin aufgehoben, um in einer höheren Form daraus wiedergeboren zu werden.

Diese Auferstehung hat das Individualbewußtsein, nachdem seine natürliche Daseinsform Schritt vor Schritt an den von dem mythischen Urtriebe erzeugten Totalitätsformen aufgeopfert war, in Hellas erlebt in der Wiedergeburt zur geistigen Subjektivität. Es ist der Hellene, der Schöpfer des abendländischen Menschentums, der zuerst die selbständige Bedeutung seiner Subjektivität gegenüber dem einseitigen Zwange der ständischen, staatlichen und kultischen Gemeinschaftsformen geltend gemacht hat. Und was ist es denn, weswegen wir zu immer erneuter Bewunderung der hellenischen Kultur hingerissen werden, zu jener unverwüstlichen Freude an den Homerischen Gedichten, an den plastischen Schöpfungen, an den Erzeugnissen der dramatischen Kunst und nicht zuletzt an der sich aus der mythischen Gebundenheit befreienden Philosophie, — worin anders hat dies seinen letzten gemeinsamen Grund, als daß sich in diesen Gebilden das Erwachen des Menschen zu seiner wahren Totalität, das Erwachen des Individuums aus der allgemeinen Substanzialität des Lebensgeistes zu einer, diese mitumfassenden, geistigen Subjektivität kundgibt. Es ist der neue, der freie, geistige, seiner selbst bewußte Mensch, der uns aus all diesen Produktionen so sieges- und lebensfreudig anblickt, daß wir in der Betrachtung der Entwicklung unseres Geschlechtes hier erst die Empfindung bekommen: das ist Fleisch von unserem Fleische und Bein von unserem Bein. In den Perserkriegen aber ist der Entscheidungskampf gekämpft worden zwischen dem asiatischen und dem europäischen Menschen, zwischen dem substanziellen, unter nationaler und theokratischer Despotie lebenden Herdenmenschen und dem selbständig geistigen Individuum. Von da ab hat der abendländische Geist den Fortschritt der Weltgeschichte bestimmt.

In dieser allmählichen Entwicklung des Menschen aus seiner mythischen Substanzialität zur geistigen Subjektivität mußte nun einmal ein Zustand eintreten, in welchem diese beiden Mächte sich noch das schöne Gleichgewicht hielten, so daß der Hellene einerseits bereits die Freiheit und schöpferische Kraft seines geistigen Selbstbewußtseins zu betätigen begann, anderseits diese Betätigung aber noch in ehrfurchtsvoller Übereinstimmung mit der geheiligten Sitte und dem mythischen Glauben der Väter, wie mit der öffentlichen Rechts- und Lebensordnung hielt. Das war jene Epoche der hellenischen Kultur, die von der Schöpfung der Homerischen Gedichte bis zum Ausgang des Perikleischen Zeitalters reichte. Hier war der außerordentliche Fall gegeben, in welchem zwei entgegengesetzte Lebenskräfte ihre beiderseitige Selbständigkeit noch unangetastet bewahrten, zugleich aber in vollkommener Harmonie zusammenwirkten. Die eben hervortretende Subjektivität war noch nicht bis zu dem extremen Punkt

vorgedrungen, wo sie das Recht für sich in Anspruch nimmt, das Maß aller Dinge zu sein, und die Substanzialität der von den Altvorderen überkommenen Lebensformen war noch tatkräftig genug, um die Überzeugung von der Notwendigkeit ihres Daseins aufrecht zu erhalten und so dem Überschwang des Subjektivismus die Wage zu halten. Der vollendete Ausdruck eines solchen Zustandes aber, in welchem von den entgegengesetzten Momenten der Freiheit und Notwendigkeit, der Sinnlichkeit und Sittlichkeit, der natürlichen Objektivität und geistigen Subjektivität des Lebens, noch keines das Übergewicht über das andre gewonnen hat und doch beide ihre volle Aktivität in der Erzeugung gemeinsamer Lebensgebilde entfalten, kann nur der schöne Mensch sein. Denn Schönheit ist ja nur die Bezeichnung dafür, daß sich das Spiel entgegengesetzter Kräfte im edeln Gleichmaß befindet. Die anschauliche Objektivierung dieses Gleichmaßes nennen wir aber Kunst.

Diese Tatsache, daß sich in jenem Zeitalter das schöpferische Totalitätsbewußtsein in der Kraft künstlerischer Gestaltung offenbart, tritt darin am kenntlichsten zutage, daß die mythischen Göttergebilde allmählich hinter die von der Kunst geschaffenen persönlichen Götter zurückzutreten beginnen. Der olympische Götterkreis der homerischen Gedichte und der plastischen Kunst verdrängt immer mehr die alten Kulte, indem er sich dieser bemächtigt und sie stürzt oder innerlich umbildet. Das Wesentliche an dieser Schöpfung ist aber dies, daß die überlegene Macht der Subjektivität in diesen Gestalten siegreich durchbricht, ohne sich noch der natürlichen Lebenstotalität prinzipiell zu entfremden. Ist aber das Höchste, was eine solche Epoche zu produzieren vermag, die Einheit des Unendlichen und Endlichen in künstlerischer Form und zwar deswegen, weil Kunst eben die Veranschaulichung eines solchen Zustandes ist, in welchem sich Natur und Geist, Substanzialität und Subjektivität in harmonischem Gleichgewicht finden, so haben wir auf dieser und zwar nur auf dieser Entwicklungsstufe den einzigartigen Fall, in welchem die Kunst die oberste Führerin des Lebens ist und von sich aus den Fortschritt der religiösen und denkenden Erkenntnis bestimmt. Diese Epoche geht dann mit dem Auftreten der Sophistik in Athen zu Ende, und es ist hinfort nie wieder eine Zeit gekommen, in welcher die Menschengeschlechter ihre Gottheit als eine Offenbarung der Kunst empfangen hätten.*)

---

*) Ich freue mich, darauf hinweisen zu können, daß in dem Aufsatz „Weltanschauung und Kunst“ von B. v. N. („Preuß. Jahrb.“ Augustheft 1905) ebenfalls die Ansicht vertreten wird, nur bei den Hellenen sei die schöpferische Kraft des Göttlichen an erster Stelle durch die Kunst zur Anschauung gebracht worden. So heißt es (S. 255):

Vergegenwärtigen wir uns dabei immer wieder, daß der Charakter des göttlichen Lebensprozesses, wie er sich in der Menschheitsentwicklung abspielt, die fortschreitende Vergeistigung der Natur ist, so leuchtet ein, daß die erste große Kulturepoche dadurch bestimmt sein muß, daß der Geist aus seiner Naturbedingtheit Schritt vor Schritt heraus entwickelt wird bis zu dem Extrem, wo er dieser seiner natürlichen Bedingtheit im endlichen Dasein als unendliche Bedingung abstrakt gegenübertritt. Auf diesem Wege der Differenzierung zwischen Natur und Geist muß die Natur zunächst immer mehr entgeistigt und der Geist immer mehr der Natur entfremdet werden. In der Mitte dieses Prozesses aber liegt jenes Stadium, wo das Naturbewußtsein noch lebendig genug ist, um sich mit der Subjektivität des Geistes, und der Geist noch natürlich genug, um sich mit der Substanzialität des Naturbewußtseins eins zu fühlen. Das aber ist nur möglich im Reich der Anschauung, welche das Band ist zwischen unserer äußeren Sinnwelt und unserer inneren Geistigkeit. Macht aber die Vergeistigung des Naturlebens in der Form der Anschauung das Wesen der Kunst aus, so ist auch von dieser Seite aus klar, daß nie wieder so wie für die Hellenen die Bedingung gegeben sein kann, daß die künstlerische Gestaltung die höchste Form des Lebens zum Ausdruck zu bringen vermag. Denn niemals wieder kann die fortschreitende Entwicklung des Weltgeistes auf einen Standpunkt gelangen, auf dem der Geist die Sinnennatur als eine ihm gleichwertige Lebensmacht anzuerkennen vermöchte. Er kann seine Befreiung vielmehr nur darin finden, daß er sich allein als das absolute Leben begreift, und daß er alle Naturbestimmtheit nur als eine seinen ganzen Reichtum enthüllende Selbstbestimmung erkennt und verwirklicht. Daher könnte die Kunst allein dann wieder die Königin des Lebens werden, wenn der schöpferische Geist auf die Stufe des anschauenden Geistes zurücksänke; und damit ist schon gesagt, daß ein solches Kunstzeitalter kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt wäre. Aber die bloße Annahme eines solchen Rückganges ist schon eine Sünde wider den heiligen Geist, und sie ist so verwegen wie die an Heraklit gerichtete Frage, ob wohl die Sonne aus ihrer Bahn geraten könne; worauf er nur erwiderte: dann würden die Erinnyen kommen, sie wieder einzurenken.

„Vor Tausenden von Jahren, da gab es einmal eine Zeit — für die Kunst die höchste Periode, für die Menschheit nicht die glücklichste! — wo den Kulturvölkern die Kunst die eigentliche, die Offenbarerin des Göttlichen war. — Die Kunst war das eine große, wirksame Mittel der Annäherung an das Göttliche, das die Menschheit aus sich heraus gewinnen konnte. Und wie nahe — was wir Menschen nahe nennen! hat sie einige, hat sie in Griechenlands bester Zeit die Elite des Volkes herangeführt!“

Schon bei den Hellenen selber aber trat es klar zutage, daß der Einfluß der Kunst auf die Leitung der fortschreitenden Subjektivierung des Lebens versagte. Es waren die großen Tage der hellenischen Entwicklung, als das eben zur Freiheit erwachende Individuum sich noch selbst im Einklang hielt mit den väterlichen Satzungen und Ordnungen. Die Erhebung des künstlerischen Schaffens zur Unabhängigkeit von dem alten kultischen Zwange und die Anfänge der freien philosophischen Spekulation sind die köstlichen Blüten dieser Zeit. Die eigenste Schöpfung des zum Durchbruch gekommenen Individualitätsbewußtseins war aber die subjektive Lyrik, die es hier zum ersten Male wagte, des Menschen eigene Leiden und Freuden im Liede zu künden. Immer stärker jedoch machte sich, besonders seit den Perserkriegen, der Trieb des Individualismus geltend gegenüber den substanziellen Mächten des Lebens, gegenüber den alten Geboten, Rechten und Sitten; und ehe dieses Gleichgewicht noch völlig gestört war, hat dann die Kunst, schon nahe am Ausgange ihrer urschöpferischen Epoche, das letzte und vielleicht gewaltigste Produkt erzeugt, jenes Produkt, das bereits über die künstlerische Stufe hinaus auf eine erhabenere Lebenssphäre hinweist: die Tragödie. Denn innerlich ist die Entstehung der tragischen Kunst veranlaßt durch den damals bereits hervortretenden Widerspruch zwischen den objektiv sittlichen Mächten und dem sich immer selbstsüchtiger dagegen erhebenden Individualismus. Aber die Tragödie wäre keine echte Kunst mehr, wenn sie nur diesen Widerspruch des Lebens zum Ausdruck brächte; ihr innerer Zweck ist vielmehr die Versöhnung dieses von da ab nun immer wiederkehrenden Gegensatzes in der Menschheitsgeschichte, und diese Versöhnung ist der Sieg der sittlichen Weltmacht in dem Tode des selbstsüchtigen Individuums. Nun aber hat jene ewige Macht ihr Dasein nur in und durch die menschlichen Individuen; es kann also in dem tragischen Tode nicht auf den Untergang des also gearteten Menschen schlechthin abgesehen sein, sondern was stirbt, ist nicht das Individuum überhaupt, sondern nur die Selbstsüchtigkeit an ihm. Demnach bleibt in diesem Tode die reine Kraft der Subjektivität erhalten, und der Sieg der sittlichen Lebensmächte über die individuellen Triebe hat also seine wahre Versöhnung darin, daß der Tod der selbstsüchtigen Individualität zugleich die Vermählung jener substanziellen Sittlichkeit mit der also gereinigten Subjektivität darstellt. Jede echte Tragödie weist daher in ihrer Katastrophe auf die Wiedergeburt einer höheren ihrer Selbstsucht abgestorbenen Subjektivität hin; aber die schöpferische Verwirklichung dieses neuen Lebens liegt jenseits der Grenzen der Kunst. Zur Auferstehung der Menschheit in

dieser reineren Sphäre bedarf es der Verlebendigung einer höheren Kraft.

Was der seherische Geist der attischen Tragiker vorausgeahnt und in der Schöpfung des Dramas zum Ausdruck gebracht hat, nämlich daß die schrankenlose Selbstsucht des Individualismus im Leben des Einzelnen wie in dem des Staates zum Untergange führen muß, das ist dann in dem Falle Athens am Ende des Peloponnesischen Krieges tatsächlich in Erfüllung gegangen, und keine Kunst hat diesen Zusammenbruch des althellenischen Lebens mehr zu verhindern vermocht. Denn nimmer ist die Kunst imstande, den einmal erwachten Trieb des Individualismus von seiner rücksichtslosen, auf Kosten der ganzen Welt sich durchsetzenden Selbstverwirklichung zurückzuschrecken, bloß damit die schöne Harmonie mit den sittlichen Lebensmächten aufrecht erhalten werde. Diese Bewegung des Lebens führt freilich in den tiefen Abgrund der Ursünde, der gottentfremdeten Selbstsucht, aber sie bedeutet der vorangegangenen Zeit gegenüber dennoch einen Fortschritt, weil nur durch diesen Sündenfall hindurch der Aufstieg zu einer höheren Lebenssphäre möglich ist. Und das ist nun der unverwelkliche Lorbeer des Hellenentums, daß es nicht nur die Befreiung des Individuums verwirklicht und dieser Tat in der künstlerischen Schöpfung des Gottes als des schönen Menschen Ausdruck gegeben hat, sondern daß es vielmehr noch dem sich notwendig in die Selbstsucht verstrickenden Individuum dann auch den Weg bereitet hat, zu den lichteren Höhen des geistig verklärten Lebens emporzusteigen.

Es waren die Sophisten, welche die harmonisch künstlerische Einheit des Volksgeistes aufgelöst haben, indem sie das Extrem des selbstsüchtigen Individualismus zum Prinzip des Lebens erhoben. Sie haben diese Bewegung freilich nicht geschaffen, denn sie ging aus der Natur der Sache selbst hervor, aber sie haben sie mit Gewalt beschleunigt. Mit dem theoretisch und praktisch verteidigten Schlagwort, daß das Individuum das Maß aller Dinge sei, brachten sie mit einem Male zum Bewußtsein, was sich vielfach noch erst leise auf dem Grunde der Volksseele regte. So sind sie die Propheten der Sünde gewesen, welche die Hellenen ihren alten Göttern abwendig gemacht haben. Aber dieser Schritt mußte einmal geschehen, sollte der Mensch zum Bewußtsein seines wahren Wesens gelangen; denn der Geist des Lebens verwirklicht sich wahrhaft nur als subjektiver Geist. Daher sind die Sophisten doch auch wieder Diener der Wahrheit gewesen, und ihre wie alle Sünde besteht allein darin, daß sie nur die halbe Wahrheit erfaßten und eben diese Hälfte für das Ganze ausgaben. Denn es bereitet sich hier die Einsicht vor, daß die Totalität des Lebens nur im Geiste zureichend begriffen werden

kann, und dieser erlangt seine konkrete Vollendung erst im Bewußtsein des Einzelnen oder in der Subjektivität, welche die Momente der Substanzialität, Objektivität usw. in sich aufgenommen hat. Die Sophisten machten nun wohl die Subjektivität als das entscheidende Prinzip des Lebens geltend, aber noch vermochten sie nicht zu erkennen, daß das wahre Sein des Lebens sich wohl in der Subjektivität des unendlichen Geistes, aber nicht in der endlichen, empirischen, psychologischen Subjektivität des natürlichen Menschen erschließt. Eben darin bestand die Halbheit und der bloß negative, zerstörende Charakter ihrer öffentlichen Wirksamkeit.

Das Totalitätsbewußtsein, das uranfänglich im Mythus noch unbestimmt hervorgetreten war, dann aber durch die Schöpfung der sich im Hellenentum zur Freiheit erhebenden Kunst seine erste Bestimmtheit in der Form der objektivierenden Anschauung erhalten hatte, war also nunmehr im Begriff, sich in einer neuen, vollkommeneren Form zu produzieren. Hatte die treibende Kraft des unendlichen Lebens zunächst aus der Erscheinung ihres mythisch-substanziellen Daseins heraus den Gegensatz des individuellen Subjektsbewußtseins erzeugt — in der Weise, daß beide Faktoren sich anfangs in künstlerisch-harmonischer Übereinstimmung hielten, daß darauf aber die Subjektivität sich immer mehr als das entscheidende Prinzip des Lebens geltend machte —, so mußte ja nunmehr die ganze Menschheitsentwicklung sich darauf richten, die Lebenstotalität in der Form der Subjektivität zu verwirklichen und dieser dadurch eine die allgemeinen Wesenheiten des Lebens in sich mitbegreifende Gestalt zu geben. Auf dieser Stufe mußte das den Menschen vom Tiere unterscheidende Totalitätsbewußtsein dazu treiben, in dem endlichen Individualitätsbewußtsein das unendliche Subjektsbewußtsein, in dem sinnlichen, wahrnehmenden, psychologischen, das begreifende, geistige Selbstbewußtsein als die Wahrheit des göttlichen Seins zu verlebendigen. Dieses höchste, uns fort und fort beschäftigende Lebensproblem ist von Sokrates-Plato und Aristoteles zuerst gestellt worden, und zugleich verdankt die Menschheit diesen hellenischen Meistern auch die Entdeckung der allgemeinen Methode zur Bewältigung dieser Lebensaufgabe. Sie entdeckten, daß die Wahrheit und das Wesen des Lebens Geist ist, und daß alles, was ist, nur in und aus dem Geist ist. Darunter verstanden sie aber keine wesenlose Abstraktion, sondern das Leben, das zum Bewußtsein seiner selbst und damit zur wahren Realität gekommen ist. Diese Realität aber hat das Leben nur in der geistigen, die Totalität des Lebens in sich begreifenden Subjektivität.

Wir können nur kurz auf die weltgeschichtlichen Folgen

dieser fundamentalen Einsicht hinweisen, aber indem das geschieht, weichen wir von der hergebrachten Ansicht in einem wesentlichen Punkte ab. Von den Kirchenvätern her stammt die Ansicht, daß die großen hellenischen Philosophen allerdings schon die Idee der göttlichen Wahrheit bis zu einem gewissen Grade erkannt hätten, daß diese dann aber durch die Offenbarung des Christentums der Menschheit erst in ihrer vollendeten Gestalt verkündet worden sei. Danach wäre dann die hellenische Philosophie nur eine unvollkommene Vorstufe der christlichen Religion. Die andere, modernere Ansicht ist die, daß die Philosophie und die Religion, wie Wissen und Glauben in einem festen Gegensatz zueinander stünden und daher unabhängig voneinander in ihrem Wesen und ihrer Entwicklung dargestellt werden müßten. Diese Behauptungen sind beide falsch; sie sind es deswegen, weil beide gleich einseitig sind und in dieser Einseitigkeit den Charakter der hellenischen Philosophie, wie der neueren mißverstehen.

Zu einer zutreffenden Auffassung dieses Verhältnisses werden wir erst dann gelangen, wenn wir allmählich einsehen lernen, daß die hellenische Philosophie sich von den ihr folgenden Entwicklungen der christlichen Religion und der modernen Philosophie wesentlich dadurch unterscheidet, daß sie die Keime dieser beiden Entwicklungsstufen noch undifferenziert, in unentfalteter Gemeinschaft behandelt. Aus der hellenischen Philosophie ist bis auf den einen Punkt, der die differenzierende Entwicklung des Geistes in der Gestalt der Religion erzeugte, das Wesen der christlichen Religion als der Religion des Geistes hervorgegangen. Und erst nachdem diese Entwicklung zu Beginn der Reformation in ihren entscheidenden Zügen verwirklicht war, ist dann die Lösung des anderen Problems in Angriff genommen worden, das als die Vergeistigung der objektiven Lebensbestimmtheiten ebenfalls schon in der hellenischen Philosophie angelegt war. Die Bewältigung dieser Lebensaufgabe ist der modernen Philosophie zugefallen, und wie diese ihre Wurel ebenfalls im Hellenismus hat, so hat sie anderseits die daraus bereits entwickelte Religion des Christentums zu ihrer unmittelbaren Voraussetzung. Die hellenische Spekulation muß als die noch ungesonderte Einheit begriffen werden, die dann durch die Entfaltung der christlichen Religion einerseits und anderseits durch die darauffolgende Vergeistigung der natürlichen Lebensmächte hindurch ihre entwickelte Wahrheit erst in der Philosophie der konkreten Selbstbestimmung des Geistes zu offenbaren hat.

Beruht die Bedeutung der mit Plato beginnenden Weltepoche letzthin darauf, daß das Göttliche des menschlichen Lebens, nämlich das die wahre Menschlichkeit ausmachende Totalitätsbewußtsein, nicht mehr in der sinnlichen Vergegenständlichung

des Mythus, noch in der anschaulichen Objektivierung der Kunst, sondern als der innere Grund oder die wahre Wesenheit des Lebens, d. h. als Geist erkannt wird, so mußte sich diese höchste Lebenspotenz dem Stande der Entwicklung gemäß tatsächlich nach zwei Seiten hin als die absolute Macht zur Geltung bringen. Erstens mußte nunmehr in der sinnlich-psychischen Subjektivität des endlichen Menschen die Subjektivität des unendlichen Geistes zur bestimmenden Macht des Lebens erhoben werden; sodann aber mußte die Wesenheit der Natur und der natürlichen Lebensgemeinschaft fortab ebenfalls aus der Totalität des Geistes begriffen und dementsprechend gestaltet werden. Die hellenische Philosophie arbeitet von Plato ab an der Lösung aller dieser Probleme zugleich und stellt die Prinzipien für die durchzuführende Vergeistigung des Lebens auf; die Weltgeschichte aber hat dieses Bündel von Aufgaben der Menschheitsentwicklung aufgelöst, indem sie zunächst in einer viele Jahrhunderte umfassenden Bewegung die Idee der Vergeistigung des menschlichen Individuums allgemeingültig verwirklichte. In der Form der Religion und zwar in der des Logos-Christus ist der Typus des geistigen Menschen, der von den hellenischen Denkern nur erst abstrakt begrifflich herausgearbeitet war, als eine der Menschheit innewohnende, vom Glauben zu erfassende Idealgestalt ins Leben gerufen worden.

Wer einzusehen vermag, daß die Vergeistigung des sinnlichen Menschen tatsächlich die weltgeschichtliche Aufgabe ist, welche dem Christentum gestellt worden ist, der kann auch darüber nicht mehr länger in Zweifel sein, daß der wesentliche Anstoß zu dieser Erlösungsreligion, eben weil es sich in ihr um eine Erlösung des sinnlichen Menschen im geistigen handelt, von demjenigen Volkstum ausgegangen ist, von dem jenes geistige Totalitätsbewußtsein in Bewegung gesetzt worden ist. Gewahren wir doch auch, wie die großen Denker dieses Volkes von Anfang an darauf aus sind, dem Typus des geistigen Menschen eine besitmmte Gestalt zu geben. Wie es dann aber gekommen ist, daß das Glaubensbild des nach seinem Tode zum Messias erhöhten Jesus endgültig den Leib zu der Fleischwerdung des Logos abgegeben hat, mag hier auf sich beruhen. Genug! es ist geschehen, und es hat dann fast fünfzehnhundert Jahre gedauert, bis die Idee des geistigen Menschen durch die Erlösergestalt Christi in der abendländischen Menschheit so weit verlebendigt war, daß sie seitdem ein unveräußerliches Erbgut dieses Volkstums ist.

Was aber war damit erreicht worden? — Es war die eine der großen Aufgaben, die der Menschheit vom Hellenentum gestellt war, in der allgemeinen Form gelöst, daß jedem Menschen

durch die Organisation der kirchlichen Vermittlung der Weg erschlossen war, sein sinnliches Dasein zu dem freilich aller natürlichen Individualität entäußerten Urtypus der geistigen Subjektivität Christi zu erheben. In dieser Form der mittelalterlichen Religiosität ist demnach allerdings die Vergeistigung der menschlichen Persönlichkeit verwirklicht, aber noch durchaus abstrakt unter ausdrücklicher Verneinung der Welt und der eigenen Individualität; diese sind in den Vergeistigungsprozeß noch nicht mit hineinbezogen. Diese kirchliche Religiosität, in ihrer Vollendung gedacht, würde alle Individuen in dem einen, allgemeinen Christustypus untergehen lassen und sie so allerdings zu geistigen Wesen machen, aber auch alle nur zu ein und demselben Wesen unter Ausschluß aller spezifischen Besonderung. Der Katholizismus hat den Begriff der menschlichen Gattung im Geiste konstituiert; aber er hat dabei von der Vergeistigung der Art und Individualität ausdrücklich abstrahiert. Sobald daher jene allgemeine, abstrakte Vergeistigung des Menschen prinzipiell durchgeführt war, mußte das Leben von selbst dazu drängen, diesen Prozeß auf den ganzen Menschen auszudehnen, wie er nur als bestimmte Einzelheit wahrhaft lebt. Diese Epoche der Menschheitsentwicklung hat sich dann in der reformatorischen Bewegung durchgesetzt.

Erst auf dieser Stufe wird nun das Ziel erreicht, das der christlichen Religion von Anfang an gesetzt war, nämlich die konkrete Vergeistigung des menschlichen Individuums auf Grund der im Katholizismus vorangehenden abstrakten Vergeistigung der Gattung. Das wesentliche dabei ist, daß der in der Menschheit verlebendigte allgemeine Christustypus nunmehr dadurch individuelles Leben empfängt, daß in der freien Hingabe des natürlichen sündigen Menschen an jene ihm durch die gläubige Gemeinde vermittelte Idealgestalt eine innere Verschmelzung von charakteristischer Bestimmtheit eintritt. Der Urtypus des geistigen Menschen verwirklicht sich damit erst in der reichen Mannigfaltigkeit seiner individuellen Besonderung, und derjenige Teil der abendländischen Völker, der sich zum Träger dieser reformatorischen Entwicklung als fähig erwies, hat infolge dieser geistigen Potenzierung von da ab die Führung der Kultur übernommen.

Auf dem Übergange von der Vergeistigung des durch die Kirche repräsentierten Gattungsbewußtseins zu derjenigen des Individuums ist dann wiederum der Fall eingetreten, daß das religiös-geistige Totalitätsbewußtsein und das natürlich-sinnliche Bewußtsein sich für eine kurze Zeit in dem Zustand der harmonischen Indifferenz befanden. Das war das Zeitalter der künstlerischen Renaissance. Dieser Name braucht nur genannt zu werden, um in uns die Begeisterung für jene herrlichen Gebilde

zu entfachen, in denen die göttliche Schönheit in der Fülle ihrer Gestalten vom Himmel auf die Erde herabgekommen zu sein scheint. Aber vergleichen wir die Renaissance nach ihrer universalgeschichtlichen Bedeutung mit der althellenischen Kunstepoche, so tritt sogleich unzweideutig zutage, daß die künstlerische Gestaltung selbst auf der Stufe der Hochrenaissance die ursprüngliche, freischöpferische Kraft, sich als oberste Führerin des Lebens geltend zu machen, nicht mehr wie im Altertum für sich in Anspruch nehmen kann. Von Homer bis zu Phidias ist in Wahrheit die Kunst selbständige Schöpferin und Bildnerin der Götter, dagegen von Giotto an bis zu den Ausgängen der Renaissance bleibt die Religion die das Göttliche zeugende und bestimmende Macht. Dem religiösen Totalitätsbewußtsein gegenüber stellen auch die Gebilde Raffaels und Michelangelos nur einen sekundären Wertfaktor dar. Maß und Gehalt der Schönheit wird von der Kunst nicht mehr durchaus autonom produziert, denn Natur und Geist als die in der Schönheit sich harmonisch aufhebenden Momente sind insofern der völlig freien Bestimmung der Kunst bereits entzogen, als das geistige Moment durch die Religion unantastbar fixiert ist und bleibt. Oder haben es etwa die Renaissancekünstler vermocht, die in der Form der kirchlichen Religion fixierte Geistigkeit aufzulösen und durch ihre Gestaltungen eine neue höhere Offenbarung des Geistes statt dessen durchzusetzen? Vielmehr ist der Geist der Religion durch diese Kunstepoche als solche in keiner Weise geändert worden, und als diese Reformation dennoch eintrat, da ist die schöpferische Kraft dazu einem anderen Quell entsprungen. Die Behauptung also, daß es die Renaissancekunst gewesen ist, die das Lebensideal des modernen Menschen bis in die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts bestimmt hat, ist ein schöner Wahn, und davon werden wir uns auch durch die schwärmenden Kunstschriftsteller nach der Art Ruskins nichts abdingen lassen.

Die Zeit, in der das Totalitätsbewußtsein seinen höchsten Ausdruck in der Form der Anschauung und demnach durch die Kunst erhält, ist aber von dem Punkt an für immer vorüber, wo der Geist sich selbst nicht mehr bloß in der von ihm ausgehenden Anschauungsproduktion, sondern in seinem eigenen, inneren Wesen ergreift. Das geschah also zunächst in der Verwirklichung der Religion des Geistes oder des Christentums, in welchem das Totalitätsbewußtsein über alle unvollkommenen Religionsformen hinaus sich zur Erkenntnis der Subjektivität des unendlichen Geistes erhebt und diese in der Christusgestalt lebendig vorstellig macht. Seinen Abschluß aber findet dieser religiöse Prozeß prinzipiell mit der reformatorischen Schöpfung, durch welche die religiöse Vergeistigung des ganzen Menschen

mit Einschluß seiner sinnlichen Individualität, seiner natürlichen Zwecke und Bedürfnisse endgültig in Aktion gesetzt wird.

Nun aber gewahren wir seit der rationalistischen Epoche des achtzehnten Jahrhunderts, daß der Weltgeist sich anschickt, auch die Bahnen der religiösen Entwicklung zu überschreiten. Nicht, als ob nun das auf dem Wege der religiösen Bewegung Erreichte damit als ungültig ausgeschaltet werden sollte, sondern so, daß auf der Grundlage der Religion sich abermals der Aufstieg zu einer höheren Stufe vorbereitet. Denn, nachdem die Religion in der Schöpfung des Protestantismus den ganzen Umkreis ihres Gebietes ausgemessen hatte, drängte sich immer mehr und mehr die Einsicht auf, daß der unendliche Geist auch in der Form des religiösen Totalitätsbewußtseins noch nicht zur vollkommenen Erfassung seiner selbst gelangt. Man wurde allmählich inne, daß die Religion, weil sie nur auf die Vergeistigung des menschlichen Subjektes gerichtet ist, eine andere Seite des Lebens sich noch völlig selbst überläßt, nämlich die Natur und die natürliche Lebensordnung. Mit der Verwirklichung der Idee des Protestantismus gelangt das Individuum zwar endlich als religiöses Individuum zur Freiheit im Geist, nun aber entsteht die umfassendere, gewaltigere Aufgabe, die allgemeinen Bestimmtheiten des endlichen Lebens, nämlich die physische Welt und die natürlichen Gebilde des Staates, des Rechtes und der Ökonomie, zugleich mit dem subjektiven Totalitätsbewußtsein aus der einen, allseienden und allschöpferischen Kraft des Geistes zu begreifen und auch ihre Wiedergeburt aus diesem Begriff zu erzeugen. So beginnt schon mit Galilei das naturwissenschaftliche Bestreben, die physischen Zustände und Vorgänge in empirische Begriffe zu verwandeln, und alsbald folgen auch die Versuche, das Wesen der Politik, des Rechtes und der Gesellschaft zugleich mit der Religion und Moral zunächst als Gebilde der natürlichen Vernunft oder des endlichen Geistes (Verstandes) zu konstituieren. Mit dem klassischen deutschen Idealismus hebt aber dann die neue Menschheitsepoche an, in welcher die Vergeistigung des subjektiven und objektiv allgemeinen Lebens nicht mehr bloß auf dem Wege des empirischen Rationalismus, sondern aus dem schöpferischen Wesen des unendlichen Geistes als dem einheitlichen Lebensgrunde in die Wege geleitet wird. War die theistische Theologie nur dazu gelangt, in der Religion die unendliche Subjektivität des Geistes zum Bewußtsein zu bringen, und hatte wiederum die pantheistische Naturspekulation nur die unendliche Substanzialität geltend zu machen vermocht, so wird der unendliche Lebensgeist nunmehr als jene die Subjektivität und Substanzialität zugleich in sich begreifende und entwickelnde Vernunfttotalität erkannt. Praktisch aber hat sich dieser Prozeß da-

durch kundgegeben, daß wir gerade heut die noch unklaren Anfänge erleben, wie das natürliche Gebilde der ökonomischen Gesellschaftsordnung und damit auch erst das Recht und die Staatsverfassung eine Umbildung erfahren, in welcher das Prinzip der geistigen Lebenstotalität auch auf die natürliche Besitzordnung ausgedehnt wird.

Hatte sich bis dahin Staat, Recht und Gesellschaft wie ein natürlicher Organismus entwickelt, so daß die ursprünglichen Machtverhältnisse allmählich nach allgemeinen Rechtsbegriffen bestimmt wurden, so ist nun das Bestreben entfacht, auch diese substanziellen Lebensmächte von Grund auf nach allgemeinen Vernunftgesetzen umzugestalten und ihre bloß materiell-historische Entwicklung den allgemein geistigen Gesetzen zu unterwerfen. Es wird als ein Widerspruch empfunden, daß der Mensch, der durch die Kultur der Religion die Vergeistigung seiner inneren Subjektivität prinzipiell bereits erreicht hat, daß dieser sich nach der objektiven Seite hin durch eine Lebensordnung beherrscht findet, welche wesentlich aus den natürlichen Machtverhältnissen des historisch Gewordenen hervorgegangen ist. Damit hat die Weltgeschichte die Lösung des anderen Problems in Angriff genommen, welches von den hellenischen Denkern, und so zuerst in der Platonischen Republik, neben der Vergeistigung des Individuums zur Diskussion gestellt wurde. Wir übersehen heute, daß dieser substanzielle Vergeistigungsprozeß nicht eher in Bewegung gesetzt werden konnte, ehe nicht die Vergeistigung des Individuums allgemeingültig ermöglicht war. Nachdem das nun aber geschehen war, so daß das Individuum im Christentum zunächst als religiöses Individuum die Wiedergeburt aus dem Geist allgemein erfährt, ist seitdem ein neuer Mensch im Werden begriffen, ein Mensch, der sich bestimmt weiß, nicht bloß die subjektiv-religiöse, sondern zugleich die substanziell-soziale Vergeistigung des Lebens in einer höheren Form zu verwirklichen.

Es liegt aber auf der Hand, daß diese neue Gestalt des Lebens sich weder in der Sphäre der objektiven Anschauung wie die Kunst, noch in der subjektiven Sphäre der Glaubensvorstellung wie die Religion zu entwickeln vermag; deswegen nicht, weil sie diese beiden Vergeistigungsformen in gleicher Weise als Bestimmungsmomente enthalten und überdies noch fähig sein muß, ihre eigene Totalitätsform mit dem Leben zu erfüllen, welche dem Geist nicht bloß in dieser oder jener Bestimmtheit, sondern in seiner Ganzheit innewohnt. Vermöchte der Geist des Lebens seine Totalität als anschauender Geist zu erfassen, dann würde freilich die Kunst die Führerin der Menschheit sein und bleiben, oder vermöchte er es statt dessen als vorstellender Geist, dann

würde es die Religion immerdar sein; wer daher der einen oder der anderen diese königliche Rolle zusprechen möchte, der darf das nicht bloß mit espritvollem Pathos behaupten, sondern er müßte den Nachweis führen, daß die Anschauung oder die Glaubensvorstellung die wahre Form der Lebenstotalität sei. Das aber ist unmöglich; denn die einzige Form des Geistes, welche alle seine Lebensbestimmtheiten — die Empfindungen, Wahrnehmungen, Anschauungen, wie die Gefühle und Vorstellungen, Affekte und Triebe — in sich zu begreifen vermag, ist das konkrete Denken. Die Gestaltung des Lebens in der Freiheit des Geistes kann also auch nur in der Totalitätsform des Denkens ihre wahre Vollendung erreichen, und das ist die Sphäre der Philosophie. Damit ist freilich weder die empirische Psychologie gemeint, noch die formale Logik, noch sonst etwas, das sich auch den Namen Philosophie anmaßt, sondern allein die schöpferische Philosophie des spekulativen Denkens, und dieses Denken ist nichts anderes als das Wissen des unendlichen Lebens von seiner eigenen Selbstentwicklung. Diesen Begriff der Philosophie haben bereits die Hellenen aufgestellt, aber seine Bestimmungsmomente mußten sich in der Entwicklung des Lebens erst verwirklichen, ehe sich die Philosophie als die Wahrheit der Lebenstotalität durchzusetzen vermag. Dazu sind zweiundeinhalb Jahrtausende erforderlich gewesen, und die Menschheit als Ganzes ist heute erst im Begriff, über die anschauende und vorstellende Sphäre des Geistes hinaus sich zu der höheren Sphäre des schöpferischen Denkens zu erheben. Der neue Mensch, der in die Welt kommen soll, ist daher nicht wieder wie zur Zeit des älteren Hellenentums der künstlerische Mensch, noch wie im Zeitalter des sich verwirklichenden Christentums der religiöse Mensch, sondern es ist der höhere, jene Entwicklungsstufen in sich begreifende philosophische Mensch. Und ein solcher wird er sein, nicht weil nun auch ein jeder Gevatter Schneider und Handschuhmacher ein Collegium logicum zu absolvieren hätte, sondern weil die gesamte Menschheit sich dazu getrieben findet, ihr endliches Leben samt allen Lebensverhältnissen im Größten wie im Kleinsten, innerlich und äußerlich, subjektiv und objektiv, aus der Einheit und Totalität des unendlichen Lebens denkend zu bestimmen. Es ist der philosophische Mensch, in dem auch der künstlerische und religiöse Mensch zu einem neuen, vollendeteren Dasein auferstehen wird.

Kunst, Religion und Philosophie haben allzumal das Göttliche zu gestalten, die Totalität des schöpferischen Lebens. In der Erzeugung des Mythus verlebendigt sich ihre noch undifferenzierte, in unbestimmter Geschlossenheit wirkende Kraft, und erst, nachdem dieser in der Gestaltung der freien Künste und

Offenbarungsreligionen durch eine jahrtausendelange Entwicklung hindurch den Reichtum seiner Momente entfaltet hat, verwirklicht der im Mythus noch unbestimmte Begriff sein wahres, hüllenloses, allseitig bestimmtes Wesen schließlich in der allumfassenden Idee der schöpferischen Philosophie. Und wie die Kunst, lange nachdem sie ihre erste hellenische Blütezeit hinter sich hat, in der von der religiösen Idee beherrschten Menschheitsepoche ihre Wiedergeburt durch den religiösen Menschen feierte, so wird auch die Kunst und die Religion in dem kommenden Zeitalter, befruchtet von dem Geist des philosophischen Menschen, in neuer, herrlicherer Pracht emporblühen.

Wir sind damit zu einem Ergebnis gelangt, das dem Grundgedanken des Dresdnerschen Buches in gewissem Sinne widerspricht und dennoch in der allgemeinen Form mit ihm übereinstimmt. Denn, wenn der Verfasser die Erörterungen über den Zusammenbruch und die Wiederbelebung der schöpferischen Kraft auch hauptsächlich an seinem Lieblingsgegenstande, der bildenden Kunst, entwickelt, so geht doch aus dem Ganzen deutlich genug hervor, daß die Idee der Kunst für ihn eine umfassendere Bedeutung hat, nämlich jene die Totalität des Lebens gestaltende Schöpfertätigkeit. In diesem weiteren Sinne sind aber auch die Religion und die Philosophie, in nicht geringerer Weise als die schönen Künste, ein lebendes Erzeugnis jener Totalitätsfunktion, und es ist eine Frage, die Dresdner gar nicht gestellt hat, ob nicht eine jener Mächte in noch höherem Maße berufen ist, einen neuen Menschheitstypus zu verwirklichen. Ihm ist eben speziell an der Entwicklung der bildenden Kunst die Einsicht aufgegangen, daß unserem Zeitalter infolge der einseitigen Steigerung des Einzeltriebes die schöpferische Kraft des Totalitätsbewußtseins verloren gegangen ist, und daß diese daher vor allen Dingen in der zukünftigen Generation wieder belebt werden muß. Er hat durchaus das Richtige getroffen, wenn er sagt: Will man die Summe der Veränderungen, die sich seit der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts vollzogen haben, in wenigen Worten zusammenfassen, so darf man sagen, daß die Leistungsfähigkeit auf gewissen Gebieten der menschlichen Arbeit ungemein gesteigert worden, zugleich aber eine reißende ungeheure Schwächung der schöpferischen Kraft, soweit sie sich auf die Gestaltung des Lebens im ganzen bezieht, eingetreten ist. Der ungemeinen Verfeinerung der wissenschaftlichen Methoden, der imposanten Entwicklung der Technik, dem großartigen Aufschwunge des wirtschaftlichen Lebens steht die Tatsache gegenüber, daß sich erst seit dieser Zeit unser Leben und die Werke, in denen es Ausdruck findet, so unendlich unvollkommen und hilflos im Vergleiche mit der Vergangenheit gestalteten. Noch

bis gegen die Mitte des Jahrhunderts ist die Lebensführung des Menschen im ganzen übersichtlich, einfach und natürlich; dann aber wird es undurchsichtig, krampfhaft und ungesund, und es gibt keinen dieser Epoche entstammenden Menschen, dem nicht in Leben und Schaffen der Zug des Leidens und der Unrast aufgeprägt wäre. — Die merkwürdige Tatsache ist die, daß wir modernen Menschen, je weiter wir in der Erkenntnis der Natur vordringen, um so weniger imstande sind, sie durch Gestaltung zu beherrschen. Wir übertreffen alle Zeiten darin, sie zu zerlegen; allein wenn wir ihre Teile wieder zusammensetzen, so entsteht etwas Unorganisches, Häßliches, Gemeines.

In ähnlichem Sinne hat sich bereits der Kunsthistoriker Henry Thode in seiner Rede „Kunst, Religion und Kultur" ausgesprochen. Trotz der großen politischen, industriellen und technischen Errungenschaften, denen Deutschland gegenwärtig seine äußere Machtstellung verdankt, wird dennoch sorgenvoll bemerkt, daß das, was so hoch und herrlich dastehe und den Blick berausche, hohl und nichtig sei und den sittlichen Verfall in sich trüge, wenn der äußeren Macht nicht die innere Kraft entspräche. „Wir Deutsche stehen vor der entscheidenden Wendung unserer Geschichte, und alles kommt darauf an, wie wir uns verhalten. Alles Heil der Zukunft liegt in der Einsicht beschlossen: nur die Innerlichkeit macht uns der äußeren Weltstellung würdig, nur das Erstarken des inneren Lebens kann uns vor der furchtbar drohenden Gefahr, daß wir unser Bestes im Äußerlichen verlieren, erretten." Auch Thode lebt der Überzeugung, daß uns die Kunst die Führerin in jene Regionen sein werde, wo die Menschheit wieder belebt wird von jenem lauteren Streben nach der Tiefe. Aber gerade der bildenden Kunst spricht er diese Bedeutung ab und behauptet: „Wir dürfen es uns nicht verhehlen, das bildnerische Schaffen des 19. Jahrhunderts wurzelt nicht in der Tiefe, sondern schwebt an der Oberfläche, es ging nicht aus der Notwendigkeit des Volkslebens und allgemeiner Kulturideen hervor, wie unsere Musik und Dichtung des germanischen Protestantismus, wie die Bildnerei der Griechen, der Renaissance, sondern sie ist eine Erscheinung des Luxus. Daher auch an ihr nichts Sicheres, Festes, in sich Gegründetes ist; es fehlt ihr eben jene Beschränkung, welche die Konzentration und damit die Freiheit in der Gesetzmäßigkeit mit sich bringt. Die beständig wechselnden Theorien und Prinzipien verraten ihre Haltlosigkeit."

Ohne uns nun in den Streit der Künste über ihren Vorrang einzulassen, muß doch zugestanden werden, daß in diesem Zeitalter der geistigen Unkultur sich allein noch in der Kunstbegeisterung der gebildeten Schichten eine Spur von dem echten deutschen Idealismus erhalten hat. Es sollten daher auch alle

Bestrebungen nachhaltig unterstützt werden, die darauf gerichtet sind, diesen Zug zu den Tiefen des Lebens zunächst wenigstens in der Form einer immer weiteren Ausdehnung des Verständnisses für die Kunst zu fördern und zu stärken. Von diesen Unternehmungen stehen aber diejenigen, die F. Avenarius, der Herausgeber des Kunstwartes und der Stifter des Dürerbundes, ins Leben gerufen hat, allen anderen rühmlich voran. Wir geben uns der Hoffnung hin, daß diese edeln Betätigungen im Dienste der Volkserziehung an ihrem Teile dazu beitragen werden, das göttliche Licht des Lebens bald auch auf den anderen Gebieten des schöpferischen Geistes wieder entzünden zu helfen.

Ist dies auch zugestanden, so darf doch darüber nicht verkannt werden, daß die entscheidende Wendung zur Vertiefung des Lebens in der Freiheit des Geistes heut weder von der Kunst, noch von der Religion, weder von dem anschauenden Geist, noch von dem der Glaubensvorstellung zu erwarten ist, sondern allein von der schöpferischen Kraft des denkenden Geistes. Kunst und Religion haben nach wie vor daran zu arbeiten, daß der schöne und der gläubige Mensch sich auch in der neuen Sphäre des fortschreitenden Lebensgeistes entsprechend verwirkliche; die Verlebendigung dieser Sphäre selbst aber hängt von der Vergeistigung derjenigen Lebensmächte ab, die in ihrem unfreien, natürlichen Gewordensein noch nicht wiedergeboren sind, aus dem Totalitätsbewußtsein des freischöpferischen Geistes. Es sind dies die Mächte der gesellschaftlichen Produktion, die im Staat und im Recht die allgemeinen Grundlagen ihrer Ordnung haben. Sie sind freilich im Laufe ihrer Entwicklung keineswegs unberührt geblieben von dem religiösen und künstlerischen Sinn der Menschheit, aber sie sind dadurch allein dem Zwange ihrer willkürlich natürlichen Entstehung nicht enthoben worden. In dem Drange nach Vertiefung des Lebens handelt es sich heut vor allem darum, nun auch diese gesellschaftlichen Lebensgewalten in den menschlichen Vergeistigungsprozeß hineinzubeziehen, und das ist nichts anderes als die Vergeistigung des substanziellen Menschenwillens in der Bestimmungssphäre des denkenden Totalitätsbewußtseins. Das Organ dieser Lebensfunktion des schöpferischen Denkens ist die spekulative Philosophie, und daher ist der philosophisch bestimmte Mensch, der zugleich den schönen und den religiösen Menschen in sich begreift, erst der wahrhaft freie, sich frei aus dem Ganzen bestimmende Mensch. Was dem Genius Platos vorschwebte, war so, wie es ihm vorschwebte, Utopie; aber die ewige Wahrheit, die in dieser Hülle verborgen war, nimmt heut lebendige Gestalt an.

Das Erlebnis und die Dichtung.

Zu den hervorragenden Leistungen, die wir dem feinsinnigen Schaffen Wilhelm Diltheys verdanken, gehört nicht zuletzt die, daß er als Begründer einer philosophischen Poetik hervorgetreten ist. Zwar sind es bis jetzt nur große Vorarbeiten, die noch des Zusammenfassens systematischer Ausgestaltung harren; aber was auf diese Weise vorliegt, ist schon fest gefügt genug, daß auch andere auf diesem Fundament rüstig weiter zu bauen vermögen. Der Grundriß dieses Unternehmens ist uns aufgezeichnet in der umfangreichen Abhandlung „Die Einbildungskraft des Dichters“, die sich in dem Dedikationsbande für Zeller (Leipzig 1887) befindet. Dazu gesellt sich nun ein eben unter dem Titel „Das Erlebnis und die Dichtung“ erschienenes Buch (Leipzig, B. G. Teubner 1906), in dem drei ältere Aufsätze über Lessing, Goethe und Novalis mit einem neu hinzugekommenen über Hölderlin vereinigt sind. Diese Charakteristiken gehören zu den auserlesenen Meisterstücken dieser Literaturgattung, und ich glaube, alles darüber in das eine Wort zusammenfassen zu dürfen, daß sie nicht unwert sind, neben solche Essays wie Goethes „Winckelmann“ gestellt zu werden. Denn wie Goethe in dem individuellen Porträt des Schöpfers der entwicklungsgeschichtlichen Kunstforschung zugleich die bleibenden Züge höherer Lebensgesetzlichkeit plastisch herausgearbeitet hat, die mit dieser Persönlichkeit in die Erscheinung getreten sind, so sind in den Charakteristiken Diltheys in entsprechender Weise typische Grundbestimmungen des dichterischen Gestaltens sichtbar gemacht worden. Die so gewonnenen Beiträge zu einer poetischen Theorie sind der Inbegriff dessen, was über „Das Erlebnis und die Dichtung“ zum Bewußtsein gebracht wird.

Zu einer wissenschaftlichen Literaturgeschichte, die diesen Namen verdient, gehört nach Dilthey die Aufdeckung des Zusammenwirkens dreier Momente, nämlich erstens die allgemeine Erforschung der charakteristischen Geistesbestimmtheit dichterischer Phantasie, zweitens die Befruchtung dieser Phantasie durch die eigenen Erlebnisse des Dichters und drittens der geschicht-

liche Einfluß der bereits vorliegenden Gestaltungen der Poesie. Man könnte das erste dieser Momente das philosophische, das andere das individuell-psychische und das dritte das historisch-vergleichende nennen. Die reichen Mitteilungen Goethes über sein Leben und sein dichterisches Schaffen, insbesondere die Darlegung seines Entwicklungsganges in „Dichtung und Wahrheit", bestätigen zur Genüge, daß das wahre Verständnis großer Kunstschöpfungen nur durch das Ineinanderwirken jener drei Instanzen ermöglicht wird. Gerade seinem Essay über „Goethe und die dichterische Phantasie" stellt darum auch Dilthey die präludierenden Worte voran: „Die Phantasie des Dichters, ihr Verhältnis zu dem Stoff der erlebten Wirklichkeit und der Überlieferung, zu dem, was frühere Dichter geschaffen haben, die eigentümlichen Grundgestalten dieser schaffenden Phantasie und der dichterischen Werke, welche aus dieser Beziehung entspringen: das ist der Mittelpunkt aller Literaturgeschichte. Und die Erforschung der dichterischen Phantasie ist die naturgemäße Grundlegung des wissenschaftlichen Studiums der poetischen Literatur und ihrer Geschichte. Denn jeder Zweig der Wissenschaften von den menschlich-gesellschaftlichen Zuständen erwächst nach seiner eigenen, durch keine Theorie vorher anzugebenden Regel aus der Verknüpfung psychologischer und vergleichend-historischer Einsichten. Seine Ergebnisse werden um so brauchbarer sein, je reiner die psychologischen Einsichten die Aufeinanderfolge der wirklichen wenn auch verwickelten psychischen Tatsachen ausdrücken."

Dilthey macht hier zunächst gegenüber jedem rationalistischen Verfahren, aus abstrakten Begriffen auf formallogischem Wege ästhetische Theorien abzuleiten, mit vollem Recht die entwicklungs-theoretische Einsicht geltend, daß alle wissenschaftliche Wahrheit nur aus der konkreten Entwicklung der jeweilig in Frage kommenden Einheitsmomente begriffen werde. Wenn aber gesagt wird, daß alle wissenschaftliche Erkenntnis aus der Verknüpfung psychologischer und vergleichend-historischer Einsichten entspringt, so könnte dies auf den ersten Blick so aussehen, als ob es die formale Verknüpfung der sinnlichen Tatsächlichkeit als solche wäre, welche die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit des betreffenden Prozesses erzeugte. Das ist aber nicht gemeint. Denn dieses Verfahren wäre ebenfalls noch rationalistisch; nur wäre es kein metaphysischer, sondern ein sensualistischer Rationalismus. So aber wird jede Methode genannt, welche ihre Erkenntnisse aus der formalen, verstandesmäßigen Verknüpfung irgendwie gegebener Inhalte, seien es nun metaphysische Begriffe oder psychische Sinnesvorstellungen, dogmatisch oder empirisch ableitet. Demgegenüber hat indessen die

Philosophie unseres klassischen Idealismus siegreich für alle tiefere Einsicht zum Bewußtsein gebracht, daß der Geist nicht ein anderweitig Gegebenes, sondern sich selber als Erfahrung bestimmt, und daß daher alle psychologische Erkenntnis nach Form und Inhalt nur die Determination allgemeiner Geistesprozesse ist. Wie sollte denn auch in aller Welt das psychisch und historisch Tatsächliche jemals verknüpft werden können, da es als solches das schlechthin Besondere, Determinierte, von allem anderen Unterschiedene zur Erscheinung bringt, und da dieses eben als Besonderes schlechterdings nichts Gemeinsames hat, wodurch es verknüpfbar wäre. Wenn daher alle Verknüpfung gleichwohl stets auch eine solche von Besonderem ist, so ergibt sich daraus mit aller nur wünschenswerten Klarheit, daß alles Psychische, Sinnliche, Individuelle, Empirisch-Historische — als solches noch nicht konstituierendes Urelement des Lebensinhaltes ist, sondern daß es nur Differenzierungselement eines allgemeinen Inhaltes ist. Nur als Besonderungsbestimmung dieser allgemeinen Inhaltseinheit wird das Psychische verknüpfbar. Es ist der große und verhängnisvolle Irrtum des neunzehnten Jahrhunderts, daß es die physiologisch interpretierten Besonderungserscheinungen der psychischen Erfahrung für die konstituierenden Elemente des menschlichen Lebenszusammenhanges hat halten können. Jede Verknüpfung psychischer und historischer Gestaltungsbesonderung ist schon kein primärer Vorgang mehr, sondern ein sekundärer; er wäre unmöglich, wenn ihm nicht die allgemeine Differenzierungs- und Verknüpfungsfunktion von Inhalt und Form, Anschauung und Idee, Sinnlichkeit und Geist, Erscheinung und Begriff bereits zugrunde läge. Auch alle Kunstgestaltung führt daher letzthin auf eine der Verknüpfungsmöglichkeiten von Anschauung und Idee zurück, und der Umkreis dieser Möglichkeiten ist durch die psychische Erfahrung weder überschreitbar noch eliminierbar. Jede ästhetische Untersuchung, die aus der Verknüpfung psychologischer und vergleichend-historischer Einsichten erwächst, wird deshalb instinktiv oder klar bewußt lediglich zur Feststellung der besonderen Art einer der allgemeinen Gestaltungsmöglichkeiten von Anschauung und Idee hingetrieben. Daß Dilthey nun den Ausdruck „Verknüpfung“ weder in dem rationalistischen, noch in dem roh psychologistischen Sinne meint, geht, obwohl es nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, aus dem ganzen Gange der Untersuchung hervor. In diesem Sinne wird auch der Satz genommen werden müssen: „nur durch allgemeine Vorstellungen von psychischen Tatsachen fassen wir jedes individuelle Phänomen der Geschichte auf, stellen wir es dar“.

Eine solche Erkenntnisbewegung, wie sie Dilthey vertritt, eine Erkenntnisbewegung, die von psychischen Tatsachen, also

vom Besonderen, zu allgemeinen Vorstellungen, d. h. Gedanken aufsteigt und zu dem Ergebnis gelangt, daß jedes individuelle Phänomen der Geschichte letztlich im konkreten Denken seinen Grund finde, heißt phänomenologisch. Damit ist am deutlichsten der Unterschied von dem vulgären Psychologismus der Gegenwart gekennzeichnet. Denn während dieser die Allgemeinvorstellungen, Gedanken, Ideen für abgeleitete Produkte psychischer Inhalte hält, ergibt sich aus der phänomenologischen Untersuchung vielmehr das Umgekehrte, daß jene Verbindungen Produkte der allgemeinen Einheitsfunktion des Geistes sind. Nur der Ausgangspunkt ist diesen beiden entgegengesetzten psychologischen Richtungen gemeinsam, und er liegt in dem Satz: „daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel". Der Beginn jeder echten Philosophie ist phänomenologisch bestimmt. Er geht von den Erfahrungserscheinungen, der sogenannten psychischen Tatsächlichkeit, aus und erkennt sogleich bei seinem ersten Schritt, daß diese psychischen Erfahrungsbestimmungen weder den Grund ihres Daseins noch ihrer Verbindung in sich selber tragen und daher die Erkenntnis von Anfang an über den Standpunkt der gemeinen Erfahrung hinausweisen. Von welcher Gruppe von Phänomen man aber auch ausgehen mag, immer zeigt sich, daß sie ihren Entwicklungsgrund in allgemeinen Geistesbestimmtheiten haben, und darum ist es die erste Aufgabe der Philosophie, die Methode aufzueigen, wie man von den besonderen Erfahrungserscheinungen zu ihren allgemeinen Gestaltungsfunktionen vordringt. Ob man dabei auf dem Wege einer deskriptiv vergleichenden oder entwicklungstheoretischen Dialektik vorzugehen habe, kommt auf den Gegenstand an; phänomenologisch ist beides. Dilthey macht die deskriptive Methode geltend. Er sieht sich dazu veranlaßt, weil er von vornherein bereits die Besonderung der Geisteswissenschaften in Geschichte, Theologie, Jurisprudenz, Ästhetik usw. ins Auge faßt. Da nun jeder von diesen Wissenschaftszweigen sich durch eine besondere Gruppe psychischer Phänomene von den anderen unterscheidet, so ist hier allerdings der Weg der Deskription und der Vergleichung vorgezeichnet, um zu den spezifischen Gestaltungsgründen jeder einzelnen Gruppe zu gelangen. Dies ist der Weg der angewandten Philosophie. Die reine Philosophie dagegen erfaßt sogleich die gemeinsame Bestimmtheit aller psychischen Phänomene überhaupt und findet sie in der Unterscheidung des Etwas und des Anderen, des Hier und Dort, des Jetzt und Nichtjetzt. Indem sie aber dann zu dem Entwicklungsgrunde aller nur möglichen psychischen Phänomene zurückgeht, kann sie freilich nicht mehr deskriptiv vergleichend, sondern muß entwicklungstheoretisch verfahren, weil dieser Wesensgrund

aller Phänomenalität überhaupt nur durch die fortschreitende Aufdeckung der Widersprüche aller bloß psychischen Besonderung gefunden werden kann. Dies ist das von Plato entdeckte, von Aristoteles fortgebildete und von Hegel zur Vollendung gebrachte Verfahren.

Die Phänomenologie schafft jedoch nur die Vorbedingung für die Lösung der Aufgabe der Philosophie, aber sie gibt diese Lösung noch nicht selbst! Indessen mit dieser weiteren Entwicklung haben wir uns hier nicht zu befassen, da nur die Stellung Diltheys gekennzeichnet werden sollte in seinem Bestreben, den einzelnen Geisteswissenschaften und so auch der Ästhetik und Poetik eine philosophische Methode an die Hand zu geben. Dieses Unternehmen bestimmt sich demnach durch seine beschreibend-vergleichende Dialektik als Methode der angewandten Phänomenologie.

Um nun die Grundformen des dichterischen Schaffens aufzufinden, wird zunächst das Verhältnis zwischen der angesammelten Erfahrung und der freischaffenden Phantasie, zwischen der Reproduktion von Gestalten, Situationen und Schicksalen und ihrer Schöpfung untersucht. Die empirische Psychologie unterscheidet hierbei Assoziation und Einbildungskraft in der Weise, daß sie erklärt, in den assoziativen Proessen würden gegebene Elemente in einer gegebenen Verbindung zur Vorstellung zurückgerufen, die Einbildungskraft dagegen stelle aus gegebenen Elementen neue Verbindungen her. Bei der deskriptiven Vergleichung dieser Phänomene zeigt sich nach Dilthey jedoch, daß diese Charakteristik der Assoziation nicht stichhaltig ist. Denn die genauere Beschreibung dieser Phänomene gibt zu erkennen, daß es eine bloße Wiedererneuerung einmal dagewesener Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen gar nicht gibt, sondern daß dabei immer schon ein schöpferischer Bildungsprozeß mitwirkt. „In der von uns auffaßbaren Wirklichkeit kehrt dieselbe Vorstellung so wenig in einem Bewußtsein zurück, als sie in einem zweiten Bewußtsein als ganz dieselbe wieder vorkommt. So wenig als der neue Frühling die alten Blätter auf den Bäumen mir wieder sichtbar macht, so wenig werden die Vorstellungen eines vergangenen Tages an dem heutigen wiedererweckt, etwa nur dunkler oder undeutlicher.“ Zurückgewiesen wird daher nicht nur die Hypothese, daß jener Vorgang auf einer Wiederbewußtmachung unbewußt gewordener Vorstellungen beruhe, sondern ebenso die verwegenste aller metaphysischen Annahmen von bloßen zurückbleibenden physiologischen Spuren, — „die Annahme, daß die Vorstellung, welche wir erinnern, als fixes Element dem Atom vergleichbar zurückkehre und, so zurückgekehrt, vermöge ihres Verhältnisses zu anderen Vorstellungen in Bil-

dungsprozesse eintrete". Aus der phänomenologischen Untersuchung geht vielmehr hervor, daß ebenso wie es keine Einbildungskraft gibt, die nicht auf Gedächtnis beruhte, es auch kein Gedächtnis gibt, das nicht schon eine Seite der Einbildungskraft in sich enthielte. „Wiedererkenntnis ist zugleich Metamorphose. Und diese Erkenntnis läßt den Zusammenhang zwischen den elementarsten Vorgängen unseres psychischen Lebens und den höchsten Leistungen des menschlichen schöpferischen Vermögens sichtbar werden. Sie läßt in die Ursprünge jenes mannigfaltigen, an jedem Punkte ganz individuellen und nur einmal so vorhandenen beweglichen geistigen Lebens blicken, dessen glücklichster Ausdruck die unsterblichen Geschöpfe der künstlerischen Phantasie sind. Die Reproduktion selber ist ein Bildungsprozeß."

Bis dahin ist die Phantasie des Dichters von der des gewöhnlichen Menschen noch nicht prinzipiell verschieden. Die künstlerische Einbildungskraft in ihrer allgemeinmenschlichen Grundbestimmtheit stellt nur einen exemplarischen Fall von entwickelterer Vollkommenheit dar. Sie ist eines jener Urphänomene, auf deren Ermittlung, Beschreibung und Vergleichung Goethe die Aufmerksamkeit immer wieder hinlenkte, sei es nun, daß er naturwissenschaftlichen oder künstlerischen, politischen oder sozialen Problemen nachging. Dieser Spur ist Dilthey gefolgt; und indem er nun selbst Goethe, Shakespeare und Dickens, Novalis und Hölderlin als solche Urphänomene nimmt, gelingt es ihm, gleichsam auf urkundliche Weise die Einsicht in die sich wechselseitig befruchtenden und nur in dieser Befruchtung wirklichen Momente der Assoziation und der Einbildungskraft zu vermitteln. Nicht nur zur Probe auf das Exempel einer phänomenologischen Theorie dient hier also die Untersuchung jener dichterischen Individualitäten, sondern diese Gestalten bilden selber den ausgezeichneten Fall, an dem ein allgemeinmenschliches Lebensphänomen zur Klarheit gebracht wird. Und so wird denn erst auf diesem Wege die Erkenntnis gewonnen, daß es eine einseitige Wiedererinnerung und Erinnerungsvergesellschaftung früherer Eindrücke gar nicht gibt, sondern daß dabei immer schon ein selbsttätiger Bildungsprozeß mitwirkt.

An diesem Punkte tritt nun der Unterschied der physiologisch-erklärenden und der deskriptiv-entwickelnden Psychologie mit aller Schärfe auf. Die physiologische Psychologie ist darauf gerichtet, die psychischen Vorgänge aus dem kausalen Zusammenhange mit den entsprechenden physiologischen Prozessen exakt zu erklären. Sie geht dabei immer schon von irgend einer nicht bewiesenen und nicht beweisbaren metaphysischen Hypothese aus, die letzthin alle auf einen direkten oder indirekten Parallelismus

der psychischen und physiologischen Vorgänge hinauskommen. Sagt der Materialismus, die Bewußtseinserscheinungen seien bloße Auslösungen mechanischer Prozesse, so behauptet dieser Psychologismus, sie seien Parallelerscheinungen der orgnischen Veränderungen des Leibes. Auf diese metaphysische Hypothese — denn alle Hypothesenbildung ist Metaphysik — stützt sich aber die sogenannte Exaktheit dieser psychologischen Kausalerklärung, und doch ist dieser Dualismus, wie jeder andere überhaupt, nichts als eine durch den äußeren Schein geblendete Verkennung der lebendigen Wahrheit. Denn während uns das Leben im ganzen wie in allen seinen Äußerungen immer nur erkennen läßt, daß es eine untrennbare Einheit ist, und daß Leib und Seele diese selbe Einheit nur in verschiedener Beziehungsfunktion darstellen, wird entgegen diesem unmittelbarsten aller Tatsachenbefunde vom Psychologismus gleichwohl die Bewußtheit und die Leiblichkeit als ein paralleler Dualismus vorausgesetzt. Aber nicht heut und gestern erst, sondern schon vor Tausenden von Jahren ist richtig und den Tatsachen entsprechend erkannt worden, daß der Leib nichts anderes ist als die natürliche Besonderungsfunktion der psychischen Individualbestimmtheit in ihrer Beziehung zur Totalität der Naturbestimmtheit, die Seele aber Einheitsfunktion dieser Individualbestimmtheiten in der Beziehung auf sich selbst und dadurch als Bewußtseinseinheit. Sage ich „Leib", so fasse ich die Veränderungen der Individualitätsbestimmtheit im Verhältnis zu den mannigfaltigen Bestimmungen der Naturbesonderung auf; sage ich „Seele", so fasse ich die Veränderungen der Individualitätsbestimmtheit im Verhältnis zur einheitlichen Beziehung auf sich selbst ins Auge. Jede Veränderung meines Ichs drückt sich also in einer doppelten Beziehungsfunktion aus: in der leiblichen Besonderungsfunktion und in der seelischen Einheitsfunktion. Der spezifische Charakter dieser Beziehungen ist danach ein verschiedener. Die allgemeinste Bestimmtheit der körperlichen Besonderungsfunktion ist die Beziehung der Individualitätsveränderungen auf die Mannigfaltigkeit der Naturbesonderung in der gesetzmäßigen Verknüpfung des Nach- und Nebeneinander, die der Einheitsbeziehung ist die Zusammenfassung im Ineinander. Jeder also, der psychische Vorgänge durch physiologische Prozesse erklären will, reibt sich an dem vergeblichen Unternehmen auf, die Einheit des Ineinander durch die äußere Verknüpfung in der Ordnung des Nach- und Nebeneinander aufhellen zu wollen. Wer daher einem solchen Versuch bis zu dieser Konsequenz auch nur einmal nachdenkt, muß von der gänzlichen Unmöglichkeit einer physiologisch-erklärenden Psychologie nachgerade überzeugt werden. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die physiologische Psychologie überhaupt bedeutungslos ist; sie

hat nur keine psychologische Bedeutung. Denn die Einheitsbeziehung des Ineinander ist zwar unabhängig von der äußeren Verknüpfung des Nach- und Nebeneinander, nicht aber diese von der Einheitsbeziehung, weil ohne sie schlechterdings gar keine Erkenntnis möglich ist. Immer muß sich also diese Einheitsfunktion auch in den äußeren Relationen darstellen, wie ja Kant zur Genüge gezeigt hat, und daher kann die psychologische Einheitserkenntnis sehr wohl zur Ermittlung der physiologischen Relationseinheiten mitwirken. Die physiologische Psychologie hat daher ihre volle Berechtigung, sofern sie sich darauf beschränkt, die psychologischen Einheitsprozesse für die Physiologie nutzbar zu machen; will sie das Umgekehrte, so ist sie wissenschaftliche Utopie. Der Versuch, die Philosophie auf diesem naturwissenschaftlichen Boden neu zu konstituieren, ist daher auch völlig gescheitert. Wohl ist die Erfahrungskenntnis der Physiologie dadurch, daß sie die Psychologie zu ihrer Hilfswissenschaft gemacht hat, nicht unbeträchtlich erweitert worden; aber das schier unbegreifliche Wagnis, unter Verstopfung der Urquellen den Strom der philosophischen Forschung aus dem abgeleiteten Gewässer dieser naturwissenschaftlichen Hilfsdisziplin speisen zu wollen, hat fast zu einer Austrocknung des Bettes jener ehedem so lebensfrisch dahinrauschenden Geistesflut geführt.*)

Von dieser Verwirrung macht sich die psychologische Methode der deskriptiven und komparativen Dialektik frei. Denn, indem sie solche Phänomene wie Wiedererinnerung, Assoziation, Einbildungskraft nicht als selbständige Prozesse, sondern als integrierende Momente der seelischen Einheitsfunktion aufweist, wird dadurch die wahre Natur dieser Vorgänge erst ans Licht gebracht, und zugleich wird durch dieses auf die einzelnen Geisteswissenschaften angewandte Verfahren auch der Boden für die schöpferische Entfaltung der reinen entwicklungstheoretischen (spekulativen) Philosophie wieder vorbereitet. Auf diese Weise ist es Dilthey gelungen, der Poetik neue, gesichertere Wege zu eröffnen.

Nachdem er demgemäß klar gestellt hat, daß schon bei den natürlichen, alltäglichsten Vorstellungsreproduktionen stets die Phantasie mitwirke, zeigt er sodann den Unterschied der das Sinnliche vergeistigenden Einbildungskraft des Dichters von dem in

---

*) Ich freue mich, hierbei auch auf H. St. Chamberlain hinweisen zu können, der in seinem neuen „Kant" (S. 644) von den umfangreichen Arbeiten Wundts sagt: man werde ihnen erst gerecht, wenn man die mißverständliche Benennung seines Hauptwerkes berichtige; „denn in Wirklichkeit handelt es sich nicht um die gedankliche Monstrosität einer physiologischen Psychologie, sondern um eine psychologische Physiologie, das heißt um eine wissenschaftlich-anatomische Physiologie, welche die Phänomene der sogenannten Seele als fortlaufenden Kommentar eingehend berücksichtigt."

der Sinnensphäre verharrenden Gestaltungsprozeß der gemeinen, psychischen Einbildungskraft. Diesen Gegensatz sieht Dilthey aber darin, daß sich in dem Wirken der künstlerischen Phantasie eine von der Welt unseres Handelns unterschiedene zweite Welt aufbaut. Es wird dabei bemerkt, daß sich die dichterische Einbildungskraft unwillkürlich so schon in den Gebilden des Traumes äußere, welcher daher der älteste aller Poeten genannt wird. „Sie wirkt dann willkürlich, wo sich der Mensch von der Bindung durch die Wirklichkeit zu befreien strebt: im Spiel, vor allem aber, wo festliche Steigerung des Daseins im Maskenscherz, Verkleidung, festlichem Aufzug eine vom Leben des Tages gesonderte Welt hervorbringt. Das ritterliche Leben und die höfische Kultur der Renaissance zeigen, wie solche Entfaltung der Phantasie für die vom Leben ganz abgelöste Schöpfung einer zweiten Welt in der Dichtung die inneren und die gesellschaftlichen Bedingungen schafft. In einer anderen Linie des Lebens bereitet sich die Poesie in dem Verkehr mit den unsichtbaren Kräften vor. Die Anschauungen von göttlichen Wesen entstehen zunächst aus solchem religiösen Verkehr, der diese der physischen Einwirkung unerreichbaren Kräfte zu beeinflussen strebt: sie bilden sich sonach im Zusammenhang von Tätigkeiten, die auf Veränderungen in der unsichtbaren Ordnung gerichtet sind; daher sind diese Anschauungen eingewoben in das Leben, sein Leiden und Wirken. Ist so die Einbildungskraft in Mythos und Götterglaube zunächst gebunden an das Bedürfnis des Lebens, so sondert sie sich doch allmählich im Verlauf der Kultur von den religiösen Zweckbeziehungen und erhebt jene zweite Welt zu einer unabhängigen Bedeutsamkeit wie Homer, die griechischen Tragiker, Dante, Wolfram von Eschenbach das zeigen. So löst alle darstellende Dichtung die Welt, die sie schafft, von der Bindung los, die in den besonderen Lebensbedingungen des Schaffenden und Genießenden enthalten ist." Damit ist allerdings der unterscheidende Charakter der dichterischen Einbildungskraft kenntlich genug beschrieben; und von hier aus läßt sich das Grundphänomen noch in seiner allgemeinen Beziehung aufhellen.

Zwei Hauptmomente, so hörten wir, sind hier für die Gestaltungen der dichterischen Phantasie geltend gemacht: das Befreiungsmoment und das Bedeutsamkeitsmoment. Jenes tritt schon im Traum, besonders aber im Spiel hervor, insofern sich darin dem Menschen eine neue Welt auftut, die von dem Bedürfnis und dem Zwange des natürlichen Daseins frei ist. In klassischen Ausführungen hat Schiller bereits diesen Spieltrieb für die Urpotenz alles künstlerischen Schaffens erkennbar gemacht. Beruhte aber das poetische Gestalten lediglich auf dem

phantasievollen Spiel der Entbindung seiner Vorstellungsgebilde von den ehernen Gewalten des sinnlichen Lebens, dann wäre die Kunst überhaupt nur ein imaginäres Produkt, gut genug, uns für einige glückliche Stunden über die Schwere des Daseins hinwegzutäuschen. So aber ist es nicht. Denn, obwohl die Gebilde echter Kunst zwar auch nur ein Erzeugnis des Spieltriebes sind, wohnt ihnen doch zugleich eine Bedeutung inne, vor der die bloße Sinnenwelt wie eine Scheinwelt zerfließt. Welches ist nun der Ursprung dieser Bedeutsamkeit? — Es kann zunächst daran erinnert werden, daß dieses Bedeutsamkeitsmoment den Gebilden der Kunst nicht ausschließlich zukommt, ja nicht einmal in der reinsten, vollendetsten Form. Es ist neben den großen Kunstschöpfungen auch der religiösen Glaubensgestaltung und der philosophischen Entwicklungserkenntnis des göttlichen Logos eingeboren, und die gemeinsame Wurzel dieser dreifachen Entfaltung zeigt sich in dem mythenbildenden Lebensgeist. Im Mythos liegen Religion, Kunst und Philosophie noch einheitlich beschlossen, und erst in dieser trinitarischen Entwicklung tritt die ganze Bedeutsamkeit der sie gemeinsam beseelenden Idee zutage. Sollen wir phänomenologisch ausdrücken, worum es sich hierbei handelt, so kann es folgendermaßen ausgedrückt werden. Wie dunkel auch immer, tritt schon beim Beginn der mythenerzeugenden Menschheitsepoche die Ahnung hervor, daß diese Welt der sinnlichen Natur nicht die ganze und darum nicht die wahre Welt sei, sondern daß sich in ihr eine nichtsinnliche Totalitätseinheit schaffend verlebendige, deren Produkt sie ist und mit der zusammen erst die wahrhafte Wirklichkeit erfaßt wird. Zu einem sich immer mehr vertiefenden und verklärenden Verständnis dieses Urbefundes kommt es jedoch erst, wenn der Mensch sich selbst, sein Inneres, seine Individualität begreift. Dann aber tritt auch die Differenzierung der mythischen Naturgeistigkeit in der Weise ein, daß die in der wahren Totalität des Lebens begriffenen Erlebnisse zunächst noch als eine zweite höhere Welt neben die natürliche, sinnliche Welt herausgestellt werden. Sofern nun diese neue Welt der sinnlich gegebenen noch dualistisch gegenübertritt, geschieht dies auf zwiefache Weise. Sie wird einerseits als gegenwärtiges Anschauungsgebilde herausgestaltet und so der Sinnenwelt als vergeistigte Anschauungswelt gegenübergestellt, oder sie wird anderseits als ein sich erst in der Zukunft vollendendes Vorstellungsgebilde triebkräftig gemacht und so als Glaubenswelt aufgetan. Jenes ist der Weg der Kunst, dieses derjenige der Religion. Beiden ist es also gemeinsam, daß sie die Wahrheit dieser Welt, d. h. die Totalität ihrer geistig schöpferischen Einheit und ihrer sinnlichen Naturbesonderung, noch neben und nach der sinnlich-natürlichen

als eine zweite Welt darstellen, sei es nun in einem sie anschaulich vergegenwärtigenden Phantasiegebilde oder sei es in der Erweckung zukunftsfroher Glaubensgestaltung. Der Rest von einseitiger Unvollkommenheit, der den künstlerischen und religiösen Gebilden noch anhaftet, entstammt demnach dem noch nicht völlig vergeistigten Formtriebe, der dazu drängt, die Wahrheit der Lebenstotalität in einer zweiten, sie vorerst nur bedeutenden Welt neben der sinnlich gegebenen zum Bewußtsein zu bringen. Ihre Höhenlinie aber erreicht diese Totalitätsentwicklung erst, wenn die Verwirklichung ihrer schöpferischen Idee nicht mehr diesseitig oder jenseitig neben die natürliche Welt gestellt wird, sondern wenn sie sich in ihr selbst zu verlebendigen beginnt. Das ist jedoch nur durch die denkende Gestaltung des geistigen Wollens möglich, weil nur das geistig schöpferische — nicht das formale, noch das psychologische — Denken die Wahrheit in ihrer reinen Gestalt ohne künstlerischen Schein und religiöse Hülle zu erkennen und zu verwirklichen vermag. Dieses schöpferische Denken nun mit dem Gefolge seiner älteren Schwestern, der Kunst und der Religion, zur höchsten, bestimmenden Macht des Lebens zu erheben, ist die Aufgabe der spekulativen Philosophie.

Aus diesem Zusammenhange wird völlig durchsichtig, wie es zu jener zweiten Welt in der Kunst kommt, und was an ihr das Bedeutende ist. Alle echte Kunst geht von dem besonderen Erlebnis aus. Aber nicht das Besondere, Natürliche, Individuelle ist es, was ein solches Erlebnis zum künstlerischen Erlebnis macht, sondern vielmehr jenes glückliche, blitzartige, wunderbare Zusammentreffen, daß durch das Besondere eines derartigen Erlebnisses plötzlich das Allgemeine, der allschöpferische Totalitätsgeist verklärend hindurchleuchtet, der in dem gewöhnlichen Leben gerade durch die sinnliche Besonderung verdunkelt und verdeckt gehalten wird. Das zu schauen, ist freilich nur den Sonntagskindern vergönnt und auch diesen nur in vornehmlich günstigen Momenten. Es gehört dazu eine Seele, der weder durch das Individuum selbst, noch durch den Takt der gesellschaftlichen Konvention die keusche, ungekünstelte, sich dem Göttlichen hingebende Empfänglichkeit für den reinen Genuß der sie befruchtenden Lebenstotalität ertötet ist. Das sind dann die künstlerischen Urphänomene, die sich von den gewöhnlichen, psychischen, getrübten Sinnesphänomenen aussondern und diesen wie eine neue Welt gegenübertreten. Sie sind zugleich typisch bedeutsam, weil in ihnen die Totalität des Lebens ergriffen und im Kunstwerk veranschaulicht wird. Soll eine Formel auch dafür angegeben werden, so könnte vielleicht gesagt werden: das künstlerische Erlebnis ist die sich offenbarende Integration des Be-

sonderen und Allgemeinen, des Sinnlichen und Geistigen, des Animalischen und des Göttlichen in einem individuellen Vorgange. Über solche Seelenzustände, auch wenn sie nicht zu poetischer Gestaltung emporwachsen, bemerkt Goethe: „es sind eminente Fälle, die in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit als Repräsentanten von vielen anderen dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, ähnliches und fremdes in meinem Geiste aufregen und so, von außen wie von innen, an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen." Was also das künstlerische Erlebnis und sein Erzeugnis bedeutsam macht, das ist der Totalitätscharakter der Gemütsverfassung, vermöge dessen der allgemeine, nichtsinnliche Lebensgeist in tiefgreifenden individuellen Vorgängen durch die psychischen Erlebnisse verklärend hindurchscheint und in diesem Schein lebendig festgehalten wird. So führt demnach auch die phänomenologische Poetik zu der Grundeinsicht jeder echten, die Psychosophistik bekämpfenden Philosophie, daß die Wahrheit aller Phänomene allein aus der schöpferischen Selbstentwicklung der Geistestotalität zureichend begriffen werden kann.

Wer nun zu diesem tiefsten Grunde philosophischer Erkenntnis nicht vorzudringen vermag, der müßte doch indirekt überzeugt werden, daß ein so besonnener und eindringlicher Forscher wie Dilthey durch die Ergebnisse seiner deskriptiven Poetik wie von Natur auf diesen Weg geführt wird. So legt er uns dar: „Im vollkommenen dichterischen Werke ist miteinander verknüpft, was den Sinnen in der Empfindung gefällt, was unsere höheren Gefühle ins Spiel setzt und was die denkende Betrachtung beschäftigt: nur dann wird kein Mangel empfunden und die im Leben nur vorübergehende und partikulare Befriedigung wird dauernd. — An dem bunten Teppich der darstellenden Dichtung mit seinen Figuren weben alle Kräfte des ganzen Menschen. Alle Poesie ist von dem Gedanken durchdrungen; gibt es doch in dem entwickelten Menschen nur wenige Vorstellungen, welche nicht allgemeine Elemente in sich faßten; gibt es doch anderseits in der Menschenwelt vermöge der Wirkung allgemeiner sozialer Verhältnisse und psychologischer Verhaltungsweisen kein Individuum, welches nicht zugleich unter den verschiedenen Gesichtspunkten repräsentativ wäre, kein Schicksal, welches nicht einzelner Fall eines allgemeinen Typus von Lebenswendungen. Diese Bilder von Menschen und Schicksalen werden unter dem Einfluß der denkenden Betrachtung so gestaltet, daß sie, ob sie gleich nur einen einzelnen Tatbestand hinstellen, doch von dem Allgemeinen ganz gesättigt und solchergestalt repräsentativ für dasselbe sind." Bemerken wir hier, wie die vorsichtige Deskription der poetischen

Phänomene klar ans Licht bringt, daß es im letzten Grund doch das Allgemeine, der Gedanke, das Repräsentative ist, was dem dichterischen Erlebnis und seiner Gestaltung die wahre Bedeutsamkeit gibt, so mag ein kurzsichtiger Psychologismus sich mit Händen und Füßen gegen die spekulative Erleuchtung sträuben, daß der Geist es ist, der sich den Körper baut: die Weltgeschichte wird dann über jene positivistische Verblendung bald wie über eine ephemere Erscheinung zur Tagesordnung übergehen. Und sie tut es heute schon! Zu solchen Köpfen hat nicht nur Kant und Hegel, sondern auch Goethe vergeblich gesprochen, wenn er sagt: „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines *originellen Wahrheitsgefühles*, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine *aus dem Innern noch am Äußern sich entwickelnde Offenbarung*, die den Menschen seine Gottähnlichkeit ahnen läßt. Es ist eine *Synthese von Welt und Geist*, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt. — Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendige augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen. — *Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen, das Besondere ist das Allgemeine, nur unter verschiedenen Bedingungen erscheinend.*“ Die Darstellung des Kunstwerkes ist daher eine der bestimmten Offenbarungsweisen, wie das Allgemeine an seiner Besonderung zur Erscheinung gelangt.

In der Untersuchung dieser poetischen Darstellungsform gelangt Dilthey nun zu neuen Aufschlüssen. Er geht davon aus, daß die poetische Darstellung den bloßen Schein eines Wirklichen durch Worte und deren Verbindungen gebe und daher alle Mittel der Sprache anwenden müsse, um die künstlerische Illusion zu erzeugen. Hierbei muß an Lessing erinnert werden, der zwar nicht überhaupt, aber doch für uns zuerst in seinem Laokoon entscheidend darauf hingewiesen hat, daß die spezifische Darstellungsart einer jeden Kunst letzthin bestimmt werde durch die besondere Grundform ihrer Verschauungsprojektion. Ganz allgemein werden danach die Künste unterschieden, ob sie ihre Gebilde *wesentlich* in der räumlichen oder in der zeitlichen Anschauungsform, in der Ordnung des Neben- oder Nacheinander zum Ausdruck bringen. Da nun davon auch das Anschauungsmaterial abhängig ist, nämlich ob das Kunstwerk in Formen und Farben oder in körperlichen Gestalten oder in der einheitlichen Zusammenfassung von Veränderungen der Stimmungen und des Handelns durch Wort und Ton zur Anschauung gelangt,

so stammen aus diesen objektiven Bedingungen die erlernbaren Regeln der äußeren Technik. Künstlerisch aber ist diese Technik noch nicht an sich, sondern sie wird es erst dadurch, daß gezeigt wird, wie die begrenzten Mittel und Verbindungen einer speziellen Anschauungsform fähig gemacht werden, nicht nur das Wesensganze eines Erlebnisses mit seinen Empfindungsinhalten, Gefühlen und Willensbewegungen, sondern überdies noch jene durch ein solches Erlebnis hindurchschimmernde Geistestotalität illusorisch zu vergegenwärtigen. Auch über diesen Punkt finden sich bereits bei Lessing beachtenswerte Anfänge der Untersuchung vor, wobei er sich an die klassische Poetik und Rhetorik anlehnt. Für die Poesie entsteht so die Frage, was macht den natürlichen, sinnlichen Gebrauch der Worte und deren Verbindungen geeignet, die Bedeutung eines dichterischen Erlebnisses lebendig zu veranschaulichen. Nach allem, was gesagt ist, kann nicht wohl zweifelhaft sein, daß es die Totalitätsbestimmtheit eines solchen Erlebnisses ist, die in bezug auf ihren substanziellen Gemütsinhalt, in bezug auf die einheitliche Verknüpfung der Bestimmungsmomente und in bezug auf das damit verbundene Lebensgefühl in der sprachlichen Form objektiv verlebendigt werden muß. Auch das braucht nicht erst gesagt zu werden, daß dies tatsächlich erreicht wird durch die metaphorische Ausdrucksweise, durch die strenge innere Motivationsverknüpfung und durch die rhythmische Form. Aber wie das geschieht, das aufzudecken ist das Problem der philosophischen Poetik. Es handelt sich also dabei um mehr als nur um rhetorische Charakteristik und Einteilung, denn diese gibt nur das Psychologische. Die philosophische Poetik hat vielmehr offenbar zu machen, inwiefern die Totalitätsbedeutung des künstlerischen Erlebnisses durch die rhetorischen Mittel des Metaphorischen und der Rhythmik und durch die dichterische Motivierung zur lebendigen Gestaltung gelangt. Zur Begründung einer solchen philosophischen Poetik hat nun Dilthey vornehmlich in der Darstellung der Lyrik Hölderlins einen gediegenen Beitrag geliefert. Auch hier verfährt er lediglich dialektisch-beschreibend; aber nur auf Grund solch einer eindringlichen phänomenologischen Vorarbeit wird es möglich sein, jenes Totalitätsproblem der philosophischen Poetik konkret zu entwickeln.

Diese Darlegung nimmt ihren Ausgangspunkt von der Unterscheidung der Lyrik Goethes und Hölderlins. Als wesentliches Argument dieser Verschiedenheit wird geltend gemacht, daß Goethe stets die ganze Energie seiner Existenz in dem gegenwärtigen Erlebnis zusammenfaßt, während in dem Gemüt Hölderlins die tiefgehenden Lebenseindrücke der Vergangenheit und die Hoffnungen und Sorgen der Zukunft in der Be-

ziehung zu einem gegenwärtigen Erlebnis immerdar ihre selbständige Bedeutung bewahren, so daß es hier zu keiner tatkräftigen Verschmelzung, sondern zu einer rück- und vorwärts fließenden Lösung des gegenwärtigen Gefühlsgehaltes kommt. Damit ist in der Tat der entscheidende Punkt getroffen. Es ist der Typus der glücklichen, gesunden, kraftvollen Menschen damit gekennzeichnet, die jedem Augenblick des Lebens seine ganze Bedeutung abzugewinnen wissen, und anderseits der Typus der schmerzerfüllten, sich im Leid verzehrenden und die Tagesansicht nur in der Nachtansicht genießenden Individuen, welche die Bürde der Vergangenheit und das Dunkel der Zukunft nicht zur Fülle der unmittelbaren Gegenwart zusammenzuraffen verstehen. Goethe selbst ist nicht müde geworden, es immer wieder als eine der wichtigsten Einsichten seiner Lebensweisheit auszusprechen, daß das wahre Glück des Lebens nur durch die vollwertige Ausnutzung des Augenblicks erreicht wird. Jener beschriebene Gegensatz ist so bedeutend, daß er nötig macht, ihm noch näher auf den Grund zu gehen.

Die immanente Bestimmung des Lebens zweckt darauf ab, die Existenz der Einzelpersönlichkeit zur Totalität zu erheben. Die Kunst, die Religion, die spekulative Philosophie verfolgt gar kein anderes Ziel, als diese Bestimmung auf die eine oder andere Weise zu offenbaren und fortschreitend zu entwickeln. Es sind aber, wie sich geschichtlich gezeigt hat, zwei ineinandergreifende Momente, durch welche diese Idee konstituiert wird; beide von relativer Bedeutung und nur in ihrer Vereinigung die Unendlichkeit des Lebens verwirklichend: einerseits die unendliche Substanzialität der Natur und der substanziellen Gemeinschaftsgebilde, anderseits die unendliche Subjektivität, welche als Geist jene Substanzialität in sich begreift. Als Welt- und Lebensanschauung ist jenes Moment einseitig zum Ausdruck gekommen in der Gestaltung des Pantheismus, dieses aber in dem System der theistischen Religionen. Erst in unserer klassischen Philosophie und Dichtung ist konkret entwickelt worden, daß die ganze Lebenswahrheit weder in dem Pantheismus, noch in dem Theismus allein, sondern vielmehr in der persönlichen Vereinigung dieser unendlichen Substanzialität und der unendlichen Subjektivität ergriffen wird. Der erste Mensch, in dem zuerst die Verwirklichung dieses Ttalitätstypus zutage getreten ist, war Goethe. Unter den großen Menschen vor ihm hat es solche gegeben, die in ihrer endlichen, psychischen Individualität entweder nur die substanzielle oder nur die subjektive Unendlichkeit erfaßt und lebendig gestaltet haben; mit ihm aber beginnt die Reihe derer, in denen jene beiden Unendlichkeitsmomente in inniger, persönlicher Durchdringung zur Verlebendigung ge-

langen und zwar in der Weise, daß die Subjektivität des Geistes übergreifend die natürliche Substanzialität mit sich zu einer harmonischen Einheit zusammenschließt. Dadurch und nur dadurch sind solche Menschen imstande, jedem Augenblick ihres Lebens in der geschäftigen Muße sowohl als in der Realität der Arbeit eine unendliche Bedeutung zu geben. Zu diesen glücklichen Individuen gehörte Hölderlin nicht. Zwar war auch er von diesem Hauche göttlicher Offenbarung machtvoll ergriffen worden, und nicht nur der Zug pantheistischer Substanzialität, sondern auch derjenige der unendlichen Subjektivität hatte sich ihm verlebendigt, aber sie fielen ihm noch miteinander streitend auseinander, weil in ihm die subjektive Geistigkeit nicht auch jene übergreifende, die natürliche Allheit harmonisch mit sich verbindende Macht erlangt hatte. In dieser neu anhebenden Epoche ist es ein charakteristisches Kennzeichen aller weltschmerzlichen, pessimistischen, mit dem Leben sich nicht zurecht findenden Genies, daß sie zwar auch von jenen beiden Unendlichkeitsmomenten lebendig ergriffen sind, sie aber in ihrer psychischen Individualität nicht zu vereinigen wissen, sondern das eine einseitig in dem anderen untergehen lassen. Bei solchen Gemütern wird entweder die pantheistische Substanzialität einseitig das Übergewicht behaupten und dann zerfließt die geistige Subjektivität in einem grenzenlosen Strome oder es wird das Umgekehrte der Fall sein, und dann wird alle Substanzialität von der Subjektivität eines maßlosen Übermenschentums aufgesogen. So kann Hölderlin als Repräsentant des im Gefühle der Allheit sich auflösenden Ichgeistes gelten, während Gestalten wie Schopenhauer, Stirner und Nietzsche im diametralen Gegensatz dazu die physische und soziale Substanzialität entweder in einem lebenverneinenden oder lebenbejahenden Solipsismus untergehen lassen. Dies wird für Hölderlin schlagend bezeugt nicht nur durch seinen lyrischen Roman „Hyperion“, sondern eindringlicher noch durch die lyrisch-dramatischen Fragmente des „Empedokles“. Denn der Schlüssel zum Verständnis dieses tieferschütternden Werkes ist das tragische Motiv der Flucht vor sich selber, der Flucht vor dem Erwachen des unendlichen Ichgeistes, dem das psychische, in das Naturganze eingebettete Ich rat- und tatlos gegenübersteht, zurück in den Mutterschoß der all-einen Natur. So sehen wir denn das Leben dieses Dichters von dem tragischen Widerspruch erfüllt, daß die beiden Momente des unendlichen Pantheismus und des unendlichen Subjektivismus in ihm lebendig sind, sich aber in dem innersten Heiligtume des Gemütes noch wie feindliche Gewalten bekämpfen und in diesem Kampfe das psychische Ich auflösen. Das Dichten Hölderlins ist die Darstellung dieser Auflösung.

Wir können die Abwandlung dieses Grundmotivs fast in allen Schöpfungen Hölderlins verfolgen. Überall zeigt sich da, bald nur in zarter Andeutung, bald in unheimlicher Helle, wie in einem solchen Erlebnis jene sich entgegensetzenden Gewalten hervortauchen, gegeneinander anstürmen und nur in dem Opfer des natürlichen Ichs ihren Frieden finden. Erst von hier aus glaube ich auch Dilthey recht verstehen zu können, wenn er von der Lyrik Hölderlins sagt: es zeige sich in diesen leise dahinfließenden Rhythmen, „wie ein anfänglicher Gefühlszustand sich in seinen Teilen entfaltet und schließlich in sich zurückkehrt, nun aber nicht mehr in seiner ersten Unbestimmtheit, sondern in der Erinnerung des Verlaufs zusammengenommen zu einer Harmonie, in welcher die einzelnen Teile zusammenklingen; wie unser Gefühl anschwillt und dann in einer Wendung des seelischen Verlaufs langsam sinkt; wie ein Kampf kontrastierender Gefühle in uns sich löst oder wie der höchsten Steigerung eines allzu Schmerzlichen die Beruhigung folgt." In feiner Weise wird dann darauf hingewiesen, wie der Rhythmus des sich lösenden Gefühlsverlaufs in dem inneren Fluß der Sprache zum Ausdruck kommt. Obwohl in den früheren Gedichten noch die gereimte Strophenform zur Anwendung kommt, hindern den Dichter doch die Vers- und Strophenabschnitte nicht, den Gefühlsprozeß in ununterbrochenem Fluß in dem Ganzen eines Gedichtes auszubreiten. Dann aber findet er im Hexameter und Distichon ein Versmaß, das ihm zuerst die Mittel bietet, sich von der Strophe zu befreien, und in noch höherem Grade gewinnt er aus der strophischen Lyrik der Griechen und Römer solche Maße, die ihm gestatten, in dem sanften gesetzmäßigen Spiel der Hebungen und Senkungen den Zusammenhang auszudrücken, der alle Teile seiner Gedichte verbindet. „Und auch von da drängt es ihn dann dazu fort, in freien Rhythmen ohne jede Strophenabteilung den Vorgang unaufhaltsam ablaufen zu lassen." Weiter wird dann gezeigt, wie sich das Musikalische in dieser Lyrik immer stärker bemerkbar macht, — das Musikalische in dem Sinne, daß das Spiel der Gefühlsgewalten auch ohne bestimmte, objektive Anlässe hervorklingt und in einer träumerischen Stimmung ins Grenzenlose verschwimmt. Ferner, wie der Dichter den Wert der Worte mit der Verwendung der Hebungen und Senkungen in Einklang zu bringen weiß, wie Assonanz und Alliteration, die Form der Frage und des Ausrufs benutzt werden, um in der Sphäre der Sprache das dichterische Erlebnis einer sich in der Gefühlsstimmung offenbarenden Lebenstotalität zu vergegenwärtigen, das alles hat Dilthey trefflich herausgehoben. Diese Darlegung kann als ein mustergültiger Typus gelten, wie der innere Zusammenhang zwischen dem Erlebnis und der dich-

terischen Gestaltung beschreibend und vergleichend sichtbar gemacht werden muß, wenn auf Grund der Einsicht in solche dichterischen Urphänomene eine philosophische Poetik ermöglicht werden soll.

Damit aber ist der Reichtum dieses Buches nicht im mindesten erschöpft. Man muß dem Verfasser nun erst in die Erleuchtung der geheimnisvollen Wege dichterischen Schaffens folgen, auf denen er uns mit der urbildlichen Gestaltungsweise Shakespeares und Goethes, Novalis' und Hölderlins im einzelnen vertraut macht. Das vorweg zu nehmen, hieße nur, dem Leser den Genuß zu zerstören. Wer aber unter dieser kundigen Führung den Spuren des dichterischen Genius nachwandelt, der wird am Schluß dieser Wanderung sehnsuchtsvoll zu dem nachdämmernden Lichte des Schönheitsgottes emporschauen und die eigene Stimmung wiederklingen hören in dem Zauber der unvergleichlichen Verse Hölderlins:

Wo bist du? trunken dämmert die Seele mir
Von aller deiner Wonne; denn eben ist's,
Daß ich gelauscht, wie, goldner Töne
Voll, der entzückende Sonnenjüngling

Sein Abendlied auf himmlischer Leier spielt';
Es tönen rings die Wälder und Hügel nach,
Doch fern ist er zu frommen Völkern,
Die ihn noch ehren, hinweggegangen.

Goethe und das Altertum.

Die Begeisterung, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts von den gebildeten Kreisen den Studien des klassischen Altertums entgegengebracht wurde, ist in unserer Zeit einer immer gleichgültigeren, ja abwehrenden Stimmung gewichen. Wäre das nur der Ausdruck einer zufälligen und temporären Strömung, so könnte man ihren Verlauf ruhig abwarten. So aber ist es nicht; denn selbst diejenigen Männer, denen klassische Kunst und Wissenschaft als ein unveräußerliches Erbe unserer Kultur gilt, schätzen doch das Verhältnis zum Altertum heut anders ein, als es in jenen Tagen geschah, da die eben gegründete Berliner Universität die hehre Pflanzstätte eines vom antiken Geiste durchtränkten Idealismus wurde. Damals konnte Niebuhr, von der Überzeugung getragen, „daß Altertumswissenschaft immer das Salz der Erde war," wirklich noch, ohne Widerspruch zu fürchten, „von der sich der ganzen Seele anschmiegenden Kenntnis des Altertums" reden.*) Wegen der unvergleichlichen Kraft geistiger Befreiung und der damit verbundenen männlichen Zucht der Gemüter wurden diese Studien in jenen Tagen zum Fundament aller höheren Bildung gemacht; seitdem aber ist ihre unmittelbare Bedeutung zurückgetreten, und andere Bildungsfaktoren wurden daneben in den Mittelpunkt gerückt. Die Ursachen, welche diesen Umschwung herbeigeführt haben, sind mannigfaltiger Art; zu den wichtigsten gehören die, daß gerade die genialen Leistungen der Altertumswissenschaft selber eine zuverlässigere Kenntnis dieses Gebietes ermöglicht haben, und dann, daß bereits bei der Wiederbelebung der antiken Studien am Ende des 18. Jahrhunderts sich eine geistige Bewegung bemerkbar gemacht, die das hellenische Erkenntnisverfahren methodisch vertieft. Gerade Goethe, der begeisterte Verehrer hellenischer Kunst, ist derjenige, der in seiner denkenden Naturbetrachtung zu einer lebendigeren Einheit gelangt. Es soll daher einmal unter diesem Gesichtspunkt sein Verhältnis zum Altertum betrachtet werden.

---

*) Vergl. A. Harnack: Geschichte der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I², 624.

Von der Öde und Dürftigkeit des deutschen Geisteslebens um die Mitte des 18. Jahrhunderts gibt uns Goethes Darstellung der literarischen Zustände, die der Student bei seinem Eintritt in Leipzig empfing, ein äußerst eindrucksvolles Bild. Die deutsche Aufklärung atmet nichts von der kecken Grazie und dem sich mit dem lieben Gott selber auf Du und Du stellenden Esprit des französischen Rationalismus; sie ist unbeholfen, spießbürgerlich, schulmeisterlich-vorsichtig und bei jedem Schritt in Furcht vor dem Verluste des Seelenheils. Auf einer höheren Warte stehen doch, wenn man von Leibniz absieht, nur Lessing, Kant und — der Einsiedler von Sanssouci. Was jene Epoche für eine geschichtliche Aufgabe zu lösen hatte und auch in ihren Grenzen gelöst hat, mag als bekannt vorausgesetzt werden; ihrem eigenen Wesen nach bedeutete sie aber die Projektion aller Lebenselemente auf ein einzelnes, einseitiges Gebiet. Räson, nicht jene göttliche Allvernunft Platos, sondern die kahle und kühle Verstandesvernunft des lateinischen Geistes war auf den Thron erhoben worden und beherrschte von hier aus alle anderen Lebensmächte mit absolutistischer Gewalt. Das war das rechte Element für das gallische Volkstum, in dem die pointierte Phrase Ciceros und der praktisch-nationale Geist der Lateiner unmittelbar fortwirkte. Dem Deutschen aber war die einseitig gesteigerte Pflege der Verstandesvernunft nicht das von Grund aus seiner Natur Gemäße, und daher hat er es auf diesem Gebiete auch nicht zu einer den Franzosen ebenbürtigen Vollendung gebracht. Im Vergleich mit der französischen erscheint darum auch die Literatur der deutschen Aufklärung frostig und beschränkt. Was sich von der Fabeldichtung, der charakteristischen Literaturgattung jener rationalistisch moralisierenden Epoche, noch bis auf unsere Zeit erhalten hat, ist meistens nur eine mehr oder minder geschickte Übertragung aus dem Französischen; und anderseits zeigen die Kirchenlieder Gellerts im Gegensatz zu denen von Paul Gerhardt, wie unerreichbar der aufklärerischen Phraseologie die innige Tiefe des Bekenntnisliedes ist. Wird dem Verstande eine alles bevormundende Stellung eingeräumt, so wird damit zugleich der geheimnisvollen Kraft religiöser und künstlerischgenialer Lebensentfaltung die Luft abgeschnürt; das Irrationale gilt alsdann auch für irreal. Nicht Bildung, sondern Wissen wird am höchsten geschätzt; nicht tätige Wirksamkeit, sondern das Anhäufen von Kenntnissen ist das erstrebenswerte Ziel; nicht der sein Inneres in der Welt darstellende Mann, sondern der Gelehrte ist der Typus menschlicher Größe. Und wie die Polyhistorie das theoretische, so bestimmt die Moralität und Legalität das praktische Interesse: denn nicht, daß wir *überhaupt* das eigene Wesen unserer innersten Bestimmung gemäß in ein dem Ganzen ent-

sprechendes Wirken umsetzen sollen, sondern wie wir handeln sollen, wenn wir handeln, macht den Gegenstand der Erörterung aus. Und für diesen Fall werden sittliche Vorschriften, Gebote, Maximen aufgestellt.

Die Loslösung von dieser auf einseitige Verstandesaufklärung gerichteten Bewegung hat sich in Deutschland anders vollzogen als in Frankreich, wenn zu uns auch sehr bald die Einflüsse von jener Seite des Rheines befruchtend herüberströmten. Hüben wie drüben war es ja doch im letzten Grunde die Natur selber, die sich gegen den ihr angetanen Zwang aufzulehnen begann; aber die Bedingungen, unter denen sie sich zu äußern vermag, sind nicht überall dieselben. Wir verdanken es doch letzthin der Reformation, daß sich bei uns die Befreiung der sinnlich-geistigen Kräfte des Individuums unter dem Zeichen der Aufrichtung und Wahrung geschichtlicher Kontinuität vollzog, während in Frankreich dem radikalen Rationalismus gegenüber ein ebenso radikaler Subjektivismus zur Geltung kam. Und dieser war denn auch ebenso geschichtslos wie sein Gegenpart, so daß er schließlich mit der Revolution gegen alles geschichtlich Bestehende überhaupt endete. Was von der Überwindung dieses franzözösischen Rationalismus zu sagen ist, kann nicht besser ausgedrückt werden, als durch die meisterhafte Charakteristik Adolf Harnacks, der in seinem Akademiewerk (I² 622) schreibt: „Über diese Welt- und Lebensanschauung, die sich im Tiefsten weder durch Hume noch durch den Materialismus hatte erschüttern lassen, kam der Genius, der sie sprengen sollte, Rousseau. Entfesselt wurde von Rousseau die Individualität und das innere Seelenleben, entfesselt durch die Phantasie und den Drang nach Freiheit. Was man bisher für letztere gehalten hatte, war Zwang, die gerühmte Bildung erschien hohl, das Gefühl leer. Entwicklung des Eigenlebens, der Subjektivität, Entfaltung und Bildung des eigenen Innern durch den eingeborenen lebendigen Trieb — das war die Losung."

In Deutschland aber setzte dieser Wandlungsprozeß in anderer Weise ein. Nicht die Entfesselung des Subjektivismus selber war hier das Zaubermittel, sondern die Wiederentdeckung der harmonischen Grundnatur des Individuums, welcher geschichtliche Besinnung und das Gefühl der Einheit mit der lebendigen Allnatur die Form gaben. Und hier ist zu allererst Hamann zu nennen, dem das Stahlbad des reformatorischen Glaubens die Kraft verlieh, aus dem Bereich des toten Buchstabens wiederum hinabzusteigen in die Urtiefe des lebendigen Geistes. Religiöse Begeisterung ist es, die ihn zu dem geheimnisvollen Born des warmen, alles durchdringenden Lebens zurückführt, und nun wird er der Moses, der mit seinem Stabe diesen

Felsenquell öffnet und so der kommenden Generation einen Trunk lebendigen Wassers reicht. Nicht dem Namen und der Terminologie nach, wohl aber dem Wesen nach wird hier ein wenig sichtbares, aber darum nicht minder starkes Band zwischen dem reformatorischen Geist und dem unserer klassischen Literatur geknüpft. Hatte schon Hamann selbst von dem wiedergefundenen Zentralpunkte des Lebens aus erweckende Strahlen nach den verschiedensten Punkten der Peripherie ausgesandt, so besorgte Herder bald das weitere, indem er der jungen Generation die Augen öffnete über das Wesen von Religion und Poesie, Natur und Geschichte. Als Goethe durch Herder mit den wunderlichen Schriften Hamanns zuerst bekannt gemacht wurde, war ihm selbst wunderlich genug zumute, aber wie er eingesteht, fühlte er doch wohl, daß ihm in diesen Sibyllinischen Blättern etwas zusagte, dem er sich überließ, ohne zu wissen, woher es komme und wohin es führe. Später aber fand er, woraufhin es hinauswollte, nämlich daß das Prinzip, auf welches die sämtlichen Äußerungen Hamanns zurückführen, dieses sei: „Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich!" Da haben wir den antirationalistischen Grundgedanken in deutscher Form, der nicht wie bei Rousseau aus dem bloßen Subjektivismus entsprungen war, sondern gerade aus der Tiefe des allumspannenden Geistes, der darum auch stark genug war, dem Überschwang eines ungebärdig hervortretenden Subjektivismus zur rechten Zeit die Flügel zu stutzen.

Im Anschluß daran sei nun sogleich hervorgehoben, wie sich Goethe und mit ihm Herder gegenüber der rationalistischen Zerstückelung als ganze Persönlichkeiten in dem lebendigen Naturganzen wiederfinden. Auch in diesem Punkte ist nicht Rousseau ihr Führer gewesen, sondern Spinoza. Gewiß hat Rousseau die einzelnen Naturgebilde, besonders die Pflanzen, mit viel liebevollerem Auge betrachtet als Spinoza. Aber nicht das war das wirklich Neue, sondern vielmehr der dem Rationalismus fremde Gedanke, daß die Natur als Ganzes eine lebendige Einheit sei und „nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen wirke, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte." Dem Dualismus Rousseaus steht hier ein Monismus gegenüber, in dem man sich mit Spinoza einig wußte, so daß man diesen und nicht Rousseau als einen „Bruder Mitstreiter für die Wahrheit" begrüßte. Ein wie starker Hebel dieser sich in Spinoza wiedererkennende Monismus zur Außerkraftsetzung auch des theologischen Rationalismus war, dafür legt das Wirken Schleiermachers ein nachhaltiges Zeugnis ab.

Aber noch ein Drittes gab es, das nicht die Entfesselung der einzelnen Kräfte des Subjektes, sondern ihre gleichmäßige Betätigung in einer auf das Ganze gerichteten Wirksamkeit zu fördern geeignet war: das Studium der Antike.*) Und hier tritt neben Hamann etwa gleichzeitig Winckelmann in den Vordergrund. Auch dieser Punkt scheidet die deutsche Bewegung kennbar genug von Rousseau. Wenn man auch gern dem Satz zuzustimmen bereit war: „Alles ist gut, wie es aus der Natur kommt!", so lehnte man doch im ganzen um so entschiedener den weiteren ab: „Alles verschlimmert sich unter den Händen der Menschen!" Nicht die Umkehr von der Kultur zur Natur galt hier als das neue Evangelium, sondern vielmehr die Verbindung der zerstreuten und gegeneinander gerichteten Kräfte der menschlichen Natur zu der harmonischen Einheit eines lebendigen Kunstproduktes. Was Winckelmann so kraft eigener Genialität dunkel in sich fühlte, das entdeckte er in den Gebilden seiner deswegen so geliebten „Alten" in vollendeter und unübertrefflicher Meisterschaft. Dadurch wird er der erste in Deutschland, dem wieder geschichtlicher Sinn aufgeht, und der dann mit diesem Samen die folgenden Generationen befruchtet hat. Sehr feinsinnig bemerkt Harnack (a. a. O. 622) über die wahre Bedeutung der Erneuerung der Altertumswissenschaft: „Die Wiedererweckung der Antike, der griechischen Kunst und Platos, ist auch diesmal nicht, so wenig wie im 15. Jahrhundert, das treibende Moment gewesen, — daß man sie zu erwecken vermochte und wie man sie erweckt hat, darin lag die Kraft." Es gilt hier für die Neubelebung des Altertums am Ende des 18. Jahrhunderts genau dasselbe, was Jakob Burckhardt von der italienischen Renaissance sagt: „Die bisherigen Zustände würden die Nation erschüttert und gereift haben auch ohne das Altertum, und auch von den neuen geistigen Richtungen wäre wohl das meiste ohne dasselbe denkbar; allein wie das bisherige, so ist auch das folgende doch von der Einwirkung der antiken Welt mannigfach gefärbt, und wo das Wesen der Dinge ohne dieselbe verständlich und vorhanden sein würde, da ist es doch die Äußerungsweise im Leben nur mit ihr und durch sie. Die „Renaissance" wäre nicht die hohe weltgeschichtliche Notwendigkeit gewesen, die sie war, wenn man so leicht von ihr abstrahieren könnte."

Daß also von Rousseau die mannigfachsten Einflüsse auf die Erhebung des geistigen Lebens in Deutschland herüberge-

---

*) Vergl. hierzu ebenfalls Harnack (a. a. O. 627): „Im 18. Jahrhundert lebte man noch in der Antike kraft fortwirkender, aber verbildeter lateinischer Tradition, seit Winckelmann, Goethe und Humboldt kraft einer Entdeckung, die man idealisierte. Was man, kongenial, an der griechischen Kunst und an Plato empfand, das übertrug man auf die gesamte Antike."

wirkt haben, wird zwar schwerlich jemand in Abrede stellen wollen; aber die Richtung hat er dieser Bewegung bei uns nicht gegeben. Will man hier Namen nennen, so sind an erster Stelle die angeführten hervorzuheben: Hamann, Winckelmann und Spinoza. Den Kern der Sache aber bildete die reinere und vollere Erfassung des Wesens der Persönlichkeit auf dem Wege der religiösen Vertiefung, der geistigen Naturbetrachtung und der Harmonisierung der menschlichen Kräfte nach dem Vorbilde des antiken Schönheitsideals. Alle diese Züge verdichteten sich dann in der Person und dem Wirken Goethes und sind durch ihn eine bleibende Grundlage unseres Lebens für uns geworden. Daher ist die Frage nach seiner Stellung zum Altertum nicht bloß aus literarischen Gründen aufzuwerfen, sondern viel mehr noch um der inneren Bedeutung ihrer lebendigen Nachwirkung willen.

Seine mannigfaltigen Äußerungen über das klassische Altertum sind meist von begeisterter Zustimmung getragen, nicht selten aber auch abwehrender Art. Je nachdem man daher die einen oder die anderen mehr betont, kann man zu sehr verschiedenen Ergebnissen kommen. Um aber den entscheidenden Punkt zu treffen, wird man nicht fragen dürfen, ob Goethes einzelne Urteile über die Bedeutung hellenischer Kunst und Wissenschaft wahr oder falsch, berechtigt oder unberechtigt seien; sondern man wird vielmehr zusehen müssen, was Goethe von dem tiefsten Gehalt der eigenen Persönlichkeit durch die Alten in so vollendeter Klarheit gestaltet fand, daß er auf diesem Wege erst zu einem reinen und sicheren Bewußtsein seiner selbst gelangte. Wie jeder echte Künstler sah er in dem Kunstwerk nicht bloß das fertige Produkt, sondern den Niederschlag der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers; und indem er hierin bei den Alten die reinste, von allem störenden Beiwerk freie Simplizität des Schaffens fand, bewunderte er in ihnen den Typus künstlerischer Schöpfertätigkeit überhaupt. Also nicht was sie hervorbrachten, ist ihm zunächst die Hauptsache, sondern wie sie es hervorbrachten. Ein junger Kritiker hatte einmal über ihn gesagt: „Ich bin nicht der Meinung, wie die meisten Verehrer der Alten, unter die Goethe selbst gehört, daß in der Welt für eine hohe vollendete Bildung der Menschheit nichts ähnlich Günstiges sich hervorgetan habe wie bei den Griechen. — Von unserem Goethe aber sei es gesagt, daß ich Shakespeare ihm darum vorziehe, weil ich in Shakespeare einen solchen tüchtigen, sich selbst unbewußten Menschen gefunden zu haben glaube, der mit höchster Sicherheit, ohne alles Räsonieren, Reflektieren, Subtilisieren, Klassifizieren und Potenzieren den wahren und falschen Punkt der Menschheit überall so genau, mit so nie irrendem Griff und so natürlich hervorhebt, daß ich zwar am Schluß bei Goethe

immer das nämliche Ziel erkenne, von vornherein aber stets mit dem Entgegengesetzten zuerst zu kämpfen, es zu überwinden und mich sorgfältig in acht zu nehmen habe, daß ich nicht für blanke Wahrheit hinnehme, was doch nur als entschiedener Irrtum abgelehnt werden soll." Dem stimmt Goethe (Aus Kunst und Altertum 1818) völlig zu; aber dann behauptet er, daß wir gerade darin, worin ihn jener gegen Shakespeare im Nachteil gefunden hätte, im Nachteil gegen die Alten stünden. Denn schon ein jedes Talent, dessen Entwicklung von Zeit und Umständen nicht begünstigt würde, so daß es sich vielmehr erst durch vielfache Hindernisse durcharbeiten, von manchen Irrtümern sich losarbeiten müsse, stünde unendlich im Nachteil gegen ein gleichzeitiges, welches Gelegenheit fände, sich mit Leichtigkeit auszubilden und, was es vermöchte, ohne Widerstand auszuüben. In der Lage der Alten befindet sich danach also ein jedes Genie, das durch keinerlei Verirrungen der vorangegangenen Entwicklung beeinträchtigt wird, sondern sich der wahren Natur mit reinen und keuschen Blicken gegenübergestellt findet, wie es sich bei den Hellenen am günstigsten traf. In diesem Sinne heißt es dann am Schlusse jenes Aufsatzes: „Die Klarheit der Ansicht, die Heiterkeit der Aufnahme, die Leichtigkeit der Mitteilung, das ist es, was uns entzückt; und wenn wir nun behaupten, dieses alles finden wir in den echt griechischen Werken, und zwar geleistet am edelsten Stoff, am würdigsten Gehalt, mit sicherer und vollendeter Ausführung, so wird man verstehen, wenn wir immer von dort ausgehen und immer dort hinweisen. Jeder sei auf seine Art ein Grieche! Aber er sei's."

In diese hellenische Stimmung Goethes und der ihm folgenden Epoche wird aber unsere Kulturentwicklung stets dann kommen, wenn sie in die Lage gebracht wird, gegen die einseitige Betonung einzelner menschlicher Kräfte oder die Vernachlässigung der natürlichen Grundbedingungen des Lebens unter Wahrung der geschichtlichen Kontinuität sich wehren zu müssen. So kam es am Ende des 18. Jahrhunderts, so war es vordem im Zeitalter der Renaissance; nicht aber war es so in Frankreich, wo zwar von Rousseau der Ruf „Zurück zur Natur" ausging, jedoch unter völliger Vernachlässigung des geschichtlich gegebenen Zusammenhangs. Das eben ist das Entscheidende, ob in einer solchen Epoche der Wiederbesinnung auf die reine und allgemeine Grundlage der menschlichen Natur auch die Verbindung mit der in der geschichtlichen Expansion jener Kräfte hervorgetretenen sittlichen Natur aufrecht erhalten wird; denn auch in dem Werdegange der historischen Entwicklung einer Kulturgemeinschaft spricht die Natur, und zwar die reinste, höchste. Solange eine Nation, die einer gewissen Gemein-

schaft dieser Art angehört, überhaupt besteht, kann dieses Band zwar niemals völlig zerschnitten werden; aber auch nur eine Lockerung in dem Bewußtsein der großen Masse eines solchen Volkes führt den Weg nicht von der Kultur zur Natur, sondern zur Barbarei. Die wahre Rückkehr zur Natur kann daher nicht bloß in der Besinnung auf die allgemeinen physischen und psychischen Grundlagen bestehen, sondern muß zugleich in der Wiederbelebung der ursprünglichen kulturellen Tätigkeitsformen des Menschen gesucht werden, welche von Anfang an in der Natur dieser geschichtlichen Entwicklung zum Ausdruck gekommen sind. Und weil nun diese Formen innerhalb unserer Kulturgemeinschaft, noch durch keinerlei Einflüsse gestört, rein und ursprünglich bei den Hellenen zutage getreten sind, darum wird man sich von der Last einer gewissen Art von Überkultur immer wieder dadurch zu befreien suchen, daß man sich auf den Boden der noch ungetrübten Anschauung und Tätigkeit der Hellenen zu stellen und in diesem Sinne ein Hellene zu werden versucht.

Würden wir darin den allgemeinen Sinn jener Aufforderung Goethes zu erblicken haben, so fragt sich nunmehr, wie er sich die Ausführung dieses Unternehmens im einzelnen dachte; wie er sich die Möglichkeit vorstellte, in so großer Entfernung und unter so veränderten Umständen wiederum Hellene zu sein. Die Beantwortung dieses Punktes könnte man nun durch Zusammenstellung und Gruppierung seiner mannigfachen Äußerungen über diesen Gegenstand zu geben suchen, indessen auf diese Weise würde der einheitliche Gesichtspunkt doch nicht mit völliger Sicherheit zu ermitteln sein. Da wir aber wissen, daß der Dichter alles das, was ihn tief innerlich bewegte, durch ein künstlerisches Gebilde frei zu machen suchte, so würden wir am ehesten dadurch Aufschluß gewinnen können, wenn es ein solches gäbe, in dem jene Frage im Mittelpunkt der Behandlung steht. Man könnte dabei zunächst an Fausts Vermählung mit Helena und ähnliche poetische Gestaltungen denken, aber gerade das oben gestellte Problem hat durch ein Kunstwerk anderer Art seine prägnant anschauliche Lösung erfahren. Denn was in Goethe selbst von hellenischer Art und Kunst lebte, das fand den mächtigsten Widerhall in dem Leben und der Tätigkeit Johann Joachim Winckelmanns, dessen Wesen ganz und ausschließlich auf das Hellenentum gestellt war. Wenn wir daher wissen wollen, was es im Goetheschen Sinne heißt, ein Hellene zu sein, so gibt das biographische Kunstwerk „Winckelmann und sein Jahrhundert“ die Antwort darauf. Dieser Spur wollen wir jetzt folgen.

Man würde aber Goethe gewiß mißverstehen, wenn man ihm die Meinung unterschöbe, jeder hellenische Handwerker oder Krämer sei nun auch zugleich ein Repräsentant dessen gewesen,

was er unter der Antike im höchsten Sinne versteht. Davon kann gar keine Rede sein, sondern nur darauf ist es abgesehen, deutlich zur Anschauung zu bringen, wodurch das antike Wesen da, wo es sich auf seiner Höhe und Vollkommenheit offenbart, ein gewisses Urbildliches darstellt. Goethe entwickelt daher auch in jenem Werk die Vorzüge der antiken Menschenbildung nicht von der gemeinsamen Grundlage des volkstümlichen Charakters der Hellenen aus, sondern er stützt sich von vornherein auf diejenigen Züge, durch welche einzelne Individuen überhaupt vor der breiten Masse bevorzugt erscheinen, von diesem allgemeinen Höhepunkt aus betrachtet er dann erst den Vorzug der antiken Natur überhaupt. So, sagt er, habe die Natur schon gewöhnlichen Menschen die köstliche Mitgift nicht versagt, jenen lebhaften Trieb, von Kindheit an die äußere Welt mit Lust zu ergreifen, sie kennen zu lernen, sich mit ihr in Verhältnis zu setzen, mit ihr verbunden ein Ganzes zu bilden. Während also bei dieser Art Menschen das Tüchtige darin bestehe, daß sie ihr eigenes Wesen der sie umgebenden Welt gemäß betätigen, hätten dann vorzügliche Geister öfters die Eigenheit, eine Art von Scheu vor dem wirklichen Leben zu empfinden, sich in sich selbst zurückzuziehen, in sich selbst eine eigene Welt zu erschaffen und auf diese Weise das Vortrefflichste nach innen bezüglich zu leisten. Handelt es sich demnach in dem ersteren Falle nur darum, die eigene Natur mit der der Umgebung in Einklang zu setzen, so ist das Bestreben dieser Bevorzugten darauf gerichtet, das Innenleben einer selbständigen Weltanschauung gemäß zu einer Art freieren und höheren Daseins auszugestalten. Während jedoch diese beiden Klassen von Menschen zur Erhöhung des Wertes der Welt im ganzen kaum beitragen, findet sich drittens in besonders begabten Menschen jenes gemeinsame Bedürfnis, eifrig zu allem, was die Natur in sie gelegt hat, auch in der äußeren Welt die antwortenden Gegenbilder zu suchen und dadurch das Innere völlig zum Ganzen und Gewissen zu steigern. Menschen dieser Art wirken dann nicht bloß durch ihre persönliche Existenz in der Gegenwart, sondern bilden auch für die Nachwelt ein höchst erfreuliches Dasein aus, indem sie mit dem Trefflichen in ihnen selbst auch das entsprechende in der übrigen Welt zutage zu fördern suchen.

Die Tätigkeit dieser besonders Begabten ist nun wiederum verschieden. „Der Mensch vermag gar manches durch zweckmäßigen Gebrauch einzelner Kräfte, er vermag das Außerordentliche durch Verbindung mehrerer Fähigkeiten; aber das Einzige, ganz Unerwartete leistet er nur, wenn sich die sämtlichen Eigenschaften gleichmäßig in ihm vereinigen.“ Und nun behauptet Goethe, das letzte wäre das glück-

liche Los der Alten, besonders der Griechen in ihrer besten Zeit gewesen; auf die beiden ersten dagegen seien wir Neuern vom Schicksal angewiesen. Was also den „besonders begabten" antiken Menschen vom modernen unterscheidet, wäre der Umstand, daß jenen der zweckmäßige Gebrauch aller Kräfte, der körperlichen und geistigen, der sinnlichen und sittlichen, in ihrer harmonischen Einheit möglich war, daß der neuere dagegen infolge verschiedenartiger Wertung der einzelnen Kräfte an ihrer gleichmäßigen Betätigung gehindert sei. Freilich war auch den Alten „zur Erfassung der mannigfaltigen außermenschlichen Gegenstände eine Zerteilung der Kräfte und Fähigkeiten, eine Zerstücklung der Einheit fast unerläßlich", aber sie bestanden doch die Gefahr, sich in das Unzulängliche zu verlieren, durch das Vollständige ihrer Persönlichkeit. Bei uns Neuern aber wird das Ebenmaß unseres Wesens fortgesetzt dadurch gestört, daß wir statt auf das Tun, wobei ja der ganze Mensch beansprucht wird, vielmehr auf das Fühlen und Reflektieren den Nachdruck legen, daß wir uns bei jeder Betrachtung sogleich ins Unendliche verlieren, statt uns an das Nächste, Wahre, Wirkliche zu halten. Die Einheit der Persönlichkeit, die auf das Erreichbare gerichtete Tätigkeit und die daraus entspringende Zufriedenheit und Gesundheit des inneren Wesens, das ist es, was der Dichter in seinem Zeitalter vermißt, was er in sich selber darzustellen bemüht ist, und wozu er nun in Winckelmann und den Alten die Gegenbilder sucht. Gerade aber deshalb, weil Goethe berufen war, die Menschen wiederum zu den reinen und ursprünglichen Grundlagen ihrer Bestimmung zurückzuführen, empfand er das Einseitige, Verbildete und Ungesunde des modernen Lebens nur um so stärker, und er mußte weit zurückgehen, bis er wieder die Spuren des unverfälschten Daseins fand. Als er sie dann bei den Alten wiederentdeckte, bekannte er staunenden Gemütes: „Wenn wir uns dem Altertum gegenüberstellen und es ernstlich in der Absicht anschauen, uns daran zu bilden, so gewinnen wir die Empfindung, als ob wir erst eigentlich zu Menschen würden." — „Der für dichterische und bildnerische Schöpfungen empfängliche Geist fühlt sich dem Altertum gegenüber in den anmutigst-ideellen Naturstand versetzt; und noch auf den heutigen Tag haben die Homerischen Gesänge die Kraft, uns wenigstens für Augenblicke von der furchtbaren Last zu befreien, welche die Überlieferung von mehreren tausend Jahren auf uns gewälzt hat."

Welche Last der Überlieferung damit gemeint sei, kann nicht zweifelhaft sein, wenn er erklärt, daß jene bewunderten Vorzüge der antiken Lebensanschauung nur mit einem heidnischen Sinne nach der Art Winckelmanns vereinbar seien. „Jenes Vertrauen

auf sich selbst, jenes Wirken in der Gegenwart, die reine Verehrung der Götter als Ahnherren, die Bewunderung derselben gleichsam nur als Kunstwerke, die Ergebenheit in ein übermächtiges Schicksal, die in dem hohen Werte des Nachruhms selbst wieder auf diese Welt angewiesene Zukunft gehören so notwendig zusammen, machen solch ein unzertrennliches Ganzes, bilden sich zu einem von der Natur selbst beabsichtigten Zustand des menschlichen Wesens, daß wir in dem höchsten Augenblicke des Genusses wie in dem tiefsten der Aufopferung, ja des Unterganges, eine unverwüstliche Gesundheit gewahr werden." Jenem auf das Jenseits gerichteten und den Menschen von seiner wahren Aufgabe allmählich ablenkenden Zuge wird also hier mit nachdrücklicher Schärfe die in sich gefestete und rein auf sich gestellte Diesseitigkeit als das schlechthin Gesunde gegenübergestellt. Daher bedauert er die Menschen, „welche von der Vergänglichkeit der Dinge viel Wesens machen und sich in Betrachtung irdischer Nichtigkeit verlieren; sind wir ja eben deshalb da, um das Vergängliche unvergänglich zu machen; das kann ja nur dadurch geschehen, wenn man beides zu schätzen weiß." Eben diesen heidnischen Sinn rühmt er an Winckelmann und fordert, daß man diese seine Denkweise, diese Entfernung von aller christlichen Sinnesart, ja seinen Widerwillen dagegen im Auge behalten müsse, wenn man seine sogenannte Religionsveränderung beurteilen wolle.

Kann also ein „Hellene" nur derjenige sein, der alle seine Kräfte gleichmäßig zu betätigen fähig ist, so vermag er dies wiederum nur, wenn er sie ausschließlich innerhalb dieser ihm zugänglichen Welt zu bewähren sucht, weil unsere Fähigkeiten notwendig zerstückelt werden, sobald der Schwerpunkt des Strebens ins Jenseits verlegt wird. Ob auf diesem Wege das erreicht wird, was der Christ unter Seligkeit versteht, möge dahingestellt bleiben; Goethe will aber auch von keiner anderen Zufriedenheit reden als von derjenigen, die mit den uns verliehenen Kräften auf dem uns angewiesenen Kampfplatz zu erreichen ist. Wer sich nicht damit in seinem menschlichen Dasein zu begnügen vermöge, fordere Unerreichbares und verfehle notwendig sein Ziel; ja er wisse gar nicht, was er solle und was er ungenutzt liegen lasse, denn: „Wenn die gesunde Natur des Menschen als ein Ganzes wirkt, wenn er sich in der Welt als einem großen, schönen, würdigen und werten Ganzen fühlt, wenn das harmonische Behagen ihm ein reines, freies Entzücken gewährt, dann würde das Weltall, wenn es sich selbst empfinden könnte, als an sein Ziel gelangt, aufjauchzen und den Gipfel des eigenen Wesens und Werdens bewundern. Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen

und Milchstraßen, von Kometen und Nebelflecken, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreut?"

Dem Bestreben des Menschen, als ein Ganzes zu wirken und das Ganze der Welt dessen wert zu finden, scheint die Natur selbst durch die Bildung des sinnlich Schönen entgegenzukommen. In der Tat würde ja die äußere Welt demjenigen wenig leisten, der sich durch sein Wirken mit ihr zu einem harmonischen Ganzen zu vervollkommnen bemüht ist, „wenn nicht ein verwandtes, gleiches Bedürfnis und ein befriedigender Gegenstand desselben glücklich hervorträte." Auf diese Weise wird das einseitig sittliche Streben erst zu dem Sittlich-Sinnlichen vervollkommnet, indem das erhöhte eigene Selbst sich in dem Gegenstande wiederfindet. Ein solcher kann aber nur der Mensch selbst sein, „denn das letzte Produkt der sich immer steigernden Natur ist der schöne Mensch." Eine solche Bildung gelingt jedoch der Natur selten, da ihrer Idee gar viele Bedingungen widerstreben, — und auch dann nur vorübergehend, da es, genau genommen, nur ein Augenblick ist, in welchem der schöne Mensch schön ist. Aus dem Wunsche nun, dieser höchsten Naturoffenbarung Dauer und reinen Ausdruck zu verleihen, entspringt die Kunst. „Denn, indem der Mensch auf den Gipfel der Natur gestellt ist, so sieht er sich wieder als eine ganze Natur an, die in sich abermals einen Gipfel hervorzubringen hat. Dazu steigert er sich, indem er sich mit allen Vollkommenheiten und Tugenden durchdringt, Wohl, Ordnung, Harmonie und Bedeutung aufruft und sich endlich bis zur Produktion des Kunstwerks erhebt, das neben seinen übrigen Taten und Werken einen glänzenden Platz einnimmt. Ist es einmal hervorgebracht, steht es in einer idealen Wirklichkeit vor der Welt, so bringt es eine dauernde Wirkung, es bringt die höchste hervor; denn indem es aus den gesamten Kräften sich geistig entwickelt, so nimmt es alles Herrliche, Verehrungs- und Liebenswürdige in sich auf und erhebt, indem es die menschliche Gestalt beseelt, den Menschen über sich selbst, schließt seinen Lebens- und Tatenkreis ab und vergöttert ihn für die Gegenwart, in der das Vergangene und Künftige begriffen ist." So stellt sich denn die Kunst als der höchste und reinste Ausdruck des Menschlichen und damit zugleich als die Natur in ihrer Vollendung dar. Sie ist in ihren höchsten Leistungen nicht etwas zufällig und willkürlich Ersonnenes, sondern sie ist die Offenbarung des Notwendigen in seiner vollkommensten Gestalt. „Das Schöne ist eine Manifestation geheimer Naturgesetze, die uns ohne dessen Erscheinung ewig wären verborgen geblieben." Aber dieses Schöne ist nur bevorzugten Geistern sichtbar, deren Inneres auf den Einklang aller ihrer Kräfte gestimmt ist, und die sich mit ihrem Schauen, Sinnen und Sehnen in der

Natur völlig heimisch fühlen. Wenn das nun aber in dem höchsten Sinne des Wortes heißt, ein Hellene zu sein, so beruht das Streben, ein solcher zu sein, nicht bloß auf einer historischen Reminiszenz, sondern es ist eine Forderung an den Menschen, sich auf den ewigen Urgrund seines Daseins und die daraus entspringenden Aufgaben zu besinnen, wie es unmittelbar und ohne Kampf gegen eine hemmende Überlieferung eben nur den Alten möglich war. Und darum trägt auch die hellenische Kunst den Stempel der höchsten Vollendung nicht deshalb, weil es etwa später nicht ebenso große Meister gegeben hätte, sondern darum, weil ihre Gebilde noch völlig frei sind von allen Zügen, die das heilige Anltitz der Natur auch nur leise stören.

So ist es denn verständlich, was Goethe damit hat sagen wollen: Jeder sei auf seine Art Grieche! aber er sei's. Er wäre gewiß nicht der freie, große Genius gewesen, wenn er damit die wirklichen Schöpfungen der Hellenen für alle Zeit als mustergültig und nachahmenswert hätte hinstellen wollen. Diese kann man wohl studieren, aber nicht nachahmen, und wenn man es könnte, so würde nicht das zum Ausdruck gebracht werden, was heut nach Ausdruck verlangt. Nicht die Schöpfung selbst, sondern die Natur des Schaffens ist das Urbildliche, worauf er hinweist. Wie die Hellenen unter ihrem Himmel und gemäß den Bedingungen des damaligen Lebens das Reinmenschliche zu erfassen und darzustellen suchten, so sollen es die Neueren von der umfassenderen und vertiefteren Grundlage aus. Was Goethe so als das für alle Zeiten Typische im hellenischen Wesen hinstellt, das hätte sich im allgemeinen, weil es eben das Reinmenschliche ist, auch ohne Hinweis auf die Alten finden und sagen lassen; anschaulich und rein gegeben aber war es nur bei den Hellenen selber. Goethe selbst beruft sich ja dabei auf Shakespeare, daß man in dem angegebenen Sinne Hellene sein könne, ohne von diesen viel zu wissen. Aber erstens lebte der britische Dichter ähnlich wie die Alten selber in einer durch die Vergangenheit wenig gebundenen Zeit, in welcher sich die Größe und Roheit der menschlichen Natur gleich nackt zeigten; alsdann ist er wohl der große Poet seines Volkes gewesen, aber nicht zugleich der Prophet einer neuen Lebensanschauung, in dessen Person sich stets das Unvergängliche aus der vorangegangenen Zeit wiederum neu gestalten muß.

Goethe hat die hellenische Kultur im ganzen danach beurteilt, wie er sie aus den Gesängen Homers und den Werken der bildenden Kunst kennen gelernt hatte. Hier fand er das für alle Zeiten Typische des künstlerischen Schaffens überhaupt, welche Unterschiede im besonderen dabei auch immer in der fortschreitenden Entwicklung hervortreten mögen. Jenes hielt er

fest und nannte es „hellenisch" schlechthin. Damit ist also nicht etwas spezifisch Nationales, sondern gerade umgekehrt das Urmenschliche ausgedrückt, das keineswegs den Hellenen allein eigentümlich war oder auch nur von ihnen dauernd festgehalten wurde; nur war es bei ihnen einmal als reine Natur da, während es von den Späteren immer erst wieder zurückerobert werden muß. Schon auf seiner italienischen Reise kommt dem Dichter der Gedanke, daß die Griechen „nach eben den Gesetzen verfuhren, nach denen die Natur verfährt", und diesen Gedanken hält er fest als Prinzip alles künstlerischen Schaffens überhaupt, denn noch 1828 äußert er zu Eckermann: „Wer etwas Großes machen will, muß seine Bildung so gesteigert haben, daß er gleich den Griechen imstande ist, die geringere reale Natur zu der Höhe seines Geistes heranzuheben und dasjenige wirklich zu machen, was in natürlichen Erscheinungen, aus innerer Schwäche oder äußerem Hindernis, nur Intention geblieben ist."

Von diesem Gesichtspunkt aus muß man nun auch seine anerkennenden Urteile über die griechischen Philosophen würdigen. Sehen wir von Plotin ab, zu dem ihm eine Verwandtschaft noch anderer Art hinzog, so muß man bedenken, daß er auch Plato und Aristoteles vornehmlich als Künstler eingeschätzt hat. Das ist um so verständlicher, als er von sich selbst bekannte: „Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ." Wo er wirklich, wie in der Farbenlehre, die wissenschaftliche Methode der Griechen als solche untersucht, findet er mancherlei auszusetzen; dagegen, sagt er, treffen wir, wenn wir ihre Kunst betrachten, auf einen vollendeten Kreis, der, indem er sich in sich selbst abschließt doch auch zugleich als Glied in jene Bemühungen eingreift und, wo das Wissen nicht Genüge leistete, uns durch die Tat befriedigt. Die Menschen sind überhaupt der Kunst mehr gewachsen als der Wissenschaft. — Was aber den Unterschied vorzüglich bestimmt: die Kunst schließt sich in ihren einzelnen Werken ab; die Wissenschaft erscheint uns grenzenlos. Daher schätzt Goethe die Systeme des Plato und Aristoteles unter demselben Gesichtspunkt wie die Bibel, nämlich unter dem der bedeutungsvollen künstlerischen Einheit und Abgeschlossenheit. Auch ist es so nur zu verstehen, wenn gerade er, um sich aus der grenzenlosen Vielfachheit, Zerstücklung und Verwicklung der modernen Naturlehre wieder ins Einfache zu retten, sich die Frage vorlegt: wie würde sich Plato gegen die Natur, wie sie uns jetzt in ihrer größeren Mannigfaltigkeit, bei aller gründlichen Einheit, erscheinen mag, benommen haben. Es ist klar, daß Goethe hierbei nur die geschlossene Einheit in dem Weltsysteme Platos in Betracht zog, daß er dagegen nicht sah oder nicht sehen wollte, wie gerade von diesem Denker nicht

bloß der begriffliche, sondern der reale Gegensatz zwischen Wahrnehmen und Denken, Leib und Seele, Materie und Geist, irdischer und himmlischer Welt für alle Folgezeit zum Bewußtsein gebracht wurde. Schon in seiner Jugendzeit gefiel ihm an den ältesten Männern und Schulen am besten, daß Poesie, Religion und Philosophie ganz in eins zusammenfielen; dagegen fruchteten bei ihm weder die Schärfe des Aristoteles noch die Fülle des Plato. Das wird man auch für die spätere Zeit festhalten müssen; denn auch fernerhin ist nicht die erkenntnistheoretische Analyse, sondern das künstlerische Schauen das Organ gewesen, mit dem er sich an diese Gegenstände machte. Und von dieser Seite aus hat er es sich dann begreiflich zu machen gesucht, wie neben der Heiligen Schrift die platonisch-aristotelische Philosophie am stärksten vom Altertum her auf die folgenden Jahrhunderte herübergewirkt hat. In dem Schauen und Schaffen dieser hellenischen Denker gewahrte er etwas, das seiner innersten Natur gemäß war und ihn mit der höchsten Bewunderung erfüllte; aber was sich ihm so erschloß, das war nicht der ganze Plato und nicht der ganze Aristoteles, sondern auch hier nur das typisch Hellenische an ihnen. Von hier aus aber durfte er mit Recht sagen: „Man denke sich das Große der Alten, vorzüglich der Sokratischen Schule, daß sie Quelle und Richtschnur alles Lebens und Tuns vor Augen stellt, nicht zu leerer Spekulation, sondern zu Leben und Tat auffordert“, und ferner: „Wie Sokrates den sittlichen Menschen zu sich berief, damit dieser ganz einfach einigermaßen über sich selbst aufgeklärt würde, so traten Plato und Aristoteles gleichfalls als befugte Individuen vor die Natur: der eine mit Geist und Gemüt, sich ihr anzueignen, der andere mit Forscherblick und Methode, sie für sich zu gewinnen. Und so ist denn auch jede Annäherung, die sich uns im ganzen und einzelnen an diese drei möglich macht, das Ereignis, was wir am freudigsten empfinden und was unsere Bildung zu befördern sich jederzeit kräftig erweist.“ Immer wieder bewunderte Goethe, wie diese Männer von ihrem Standpunkt aus zu einer vollendeten Einheit der Lebensanschauung vorgedrungen sind, und daher betrifft es auch sie in erster Linie, was er als das schönste Glück des denkenden Menschen preist: das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren. Wenn er aber dann erwog, wie bei den Hellenen das bedeutende Individuum infolge seiner Verselbständigung die Preisgabe der ständischen und religiösen Einheit mit seiner Volksgenossenschaft durch die gleichmäßige Betätigung aller Kräfte im Denken und Dichten, im Leben und der Kunst wiederum in eine höhere geistige Einheit umzuwandeln und so die Natur aus ihrer dumpfen Gebundenheit zu freudigem Genuß emporzuheben vermochte, so hat er ein

gutes Recht zu sagen: unter allen Völkern haben die Griechen den Traum des Lebens am schönsten geträumt.

Bei alledem aber läßt sich nun wohl nicht leicht verkennen, daß dasjenige, was Goethe als das Wesen des Hellenischen, als das Klassische und Gesunde hervorhebt, im Grunde doch nur Züge waren, welche die ewige Geistnatur seinen eigenen keuschen Blicken enthüllt hatte, ja, tiefer und kräftiger als den Hellenen selbst. Aber er empfand, daß er sich dazu erst von der „furchtbaren Last der Überlieferung" hatte frei machen müssen, daß es nicht mit der gleichen Naivität wie die Alten sogleich von Anfang an von diesem Punkt ausgegangen war, und daher war er geneigt, was in der eigenen Seele und durch die Genialität seines Geistes lebendig geworden war, den hellenischen Bildungseinflüssen überhaupt zuzuschreiben. Und nach dem Entwicklungsgang, den er doch nun einmal tatsächlich zurückgelegt hat, wird jetzt niemand mehr wagen können, die Wirkung der antiken Elemente daraus zu eliminieren; denn wie es war, sind sie doch die Hebel gewesen, die ihm den lange verborgenen Quell der ewiglebendigen Natur wieder aufdecken halfen. Die Hauptsache aber war, daß er der antiken Kultur gegenüber keineswegs in Unselbständigkeit verfiel, sondern nur das anerkannte und festhielt, was auch sie von dem unverwüstlich Gesunden und deswegen Klassischen ergriffen hatte. Wir finden es in dem Gedanken: „In der lebendigen Natur geschieht nichts, was nicht in einer Verbindung mit dem Ganzen stehe, und wenn uns die Erfahrungen nur isoliert erscheinen, wenn wir die Versuche nur als isolierte Fakta anzusehen haben, so wird dadurch nicht gesagt, daß sie isoliert seien, es ist nur die Frage: wie finden wir die Verbindung dieser Phänomene, dieser Begebenheiten?" Das war die schwierige Frage, auf die wohl die aufklärerische Philosophie eine Antwort gegeben hatte, aber keine, die ihm von seinem Standpunkte aus genügt hätte. Von der Natur als einem Ganzen geht ja auch anscheinend der Materialismus aus, aber für ihn ist sie nur eine unlebendige, von mechanischen Kräften regierte Masse; diejenige, die Goethe im Auge hat, ist Stoff, Leben und Geist in eins. Und die Natur als eine solche zu fassen, dazu erwiesen sich eben alle vorhandenen dogmatischen Richtungen als unzureichend, denn entweder kamen die Dinge oder das Denken, das Materielle oder das Geistige, die Welt oder das Individuum dabei zu kurz. Sehr charakteristisch bemerkt Goethe im Jahre 1817 über Schiller: „Die Kantische Philosophie, welche das Subjekt so hoch erhebt, indem sie es einzuengen scheint, hatte er mit Freuden in sich aufgenommen; sie entwickelte das Außerordentliche, was die Natur in sein Wesen gelegt, und er, im höchsten Gefühl der Freiheit und Selbstbestimmung, war un-

dankbar gegen die große Mutter, die ihn gewiß nicht stiefmütterlich behandelte. Anstatt sie selbständig, lebendig vom tiefsten bis zum höchsten, gesetzlich hervorbringend zu beachten, nahm er sie von der Seite einiger empirischen menschlichen Natürlichkeiten." Wie anders Goethe! Eine ihm selbst geheimnisvolle Intuition raunt ihm zu, „daß dem Ganzen eine Idee zugrunde liege, wonach Gott in der Natur, die Natur in Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen, wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten." Idee und Erfahrung, das waren die Gegenbegriffe, unter die Schiller alles zu sondern gesucht hatte; und nun merkt Goethe gar nicht, wie er unbewußt selbst in diesen Gegensatz hineintreibt, indem er seine all-einige Natur auch unter diesen Gegensatz bringt. Aber er empfindet doch die Schwierigkeit, daß dadurch zwischen Idee und Erfahrung eine gewisse Kluft befestigt scheint, die zu überschreiten unsere ganze Kraft sich vergeblich bemüht. So bleibt ihm denn, nachdem er sich erst einmal auf diesen Standpunkt begeben hat, nichts anderes übrig, als sich selbst in diesen Gegensatz zu stürzen. Denn „die Idee ist unabhängig von Raum und Zeit, die Naturforschung ist in Raum und Zeit beschränkt; daher ist in der Idee Simultanes und Sukzessives innigst verbunden, auf dem Standpunkt der Erfahrung hingegen immer getrennt, und eine Naturwirkung, die wir der Idee gemäß als simultan und sukzessiv zugleich denken sollen, scheint uns in eine Art Wahnsinn zu versetzen. Der Verstand kann nicht vereinigt denken, was die Sinnlichkeit ihm gesondert überlieferte, und so bleibt der Widerstreit zwischen Aufgefaßtem und Ideiertem immerfort unaufgelöst." Und doch spricht sein ganzes Innere dagegen, hierbei resignierend stehen zu bleiben; darum will er fort und fort versuchen, diesen Hiatus mit Vernunft, Verstand, Einbildungskraft, Glauben, Gefühl, Wahn und, wenn wir sonst nichts vermögen, mit Albernheit zu überwinden. Der Dichter aber hat noch ein besseres Mittel; er flüchtet sich in die Sphäre seiner Kunst und hilft sich mit einem alten Liedchen:

So schauet mit bescheidnem Blick
Der ew'gen Weberin Meisterstück,
Wie ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein hinüber, herüber schießen,
Die Fäden sich begegnend fließen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
Das hat sie nicht zusammengebettelt,
Sie hat's von Ewigkeit angezettelt;
Damit der ewige Meistermann
Getrost den Einschlag werfen kann.

Wir treffen hier auf denjenigen Punkt, der entscheidend ist für Goethes Stellung zur Antike. Es wiederholt sich dabei, was schon in bezug auf die Renaissance gesagt worden ist, nämlich daß alles das, was auf die Einflüsse der antiken Kunst und Philosophie zurückgeführt wurde, auch ohne diese, wenn auch in anderer Erscheinung, zum Durchbruch gekommen wäre. Keineswegs handelte es sich für diese Generation um die Erneuerung der ganzen Antike, noch auch um die streng objektive Erfassung ihres Kulturzusammenhanges; sondern nur, soweit man den kräftigenden Widerschein der eigenen Lebensentfaltung darin gewahrte oder zu gewahren glaubte, hielt man sich an sie, und auch nur in dieser subjektiven Verschmelzung mit der Gestaltung der eigenen Geisteskräfte ward sie wieder unmittelbar lebendig, nicht aber in ihrer empirisch-historischen Wirklichkeit. Was man aber darin wieder fand, und was doch auch von dem Zeitalter der Renaissance nicht völlig wieder erreicht wurde, das war die Vergegenwärtigung des ganzen Menschen in der Einheit und Totalität seiner Lebensbeziehungen, der sinnlichen wie der sittlichen, der physischen wie der geistigen. Nur von den Hellenen, und auch von ihnen nur in einigen vollendeten Schöpfungen, war die Totalität der menschlichen Persönlichkeit zum Ausdruck gebracht worden; das aber wurde nun abermals wieder unter veränderten Umständen und mit vertieften Gegensätzen das Problem unseres klassischen Idealismus. Entsprechend also, wie die Hellenen auf ihre Weise und mit ihren Mitteln die allumfassende, harmonische Geschlossenheit der Persönlichkeit herausgebildet hatten, so sollte sie nun abermals wieder in einer unendlich erweiterten Sphäre erfaßt werden, und auf dieser inneren Kongenialität beruht die wahrhaft lebendige Beziehung zum klassischen Altertum. Schiller suchte diese Persönlichkeit; Goethe fand sie. Er fand sie in der künstlerischen Herausgestaltung der schöpferischen, in seinem individuellen Dasein zum Bewußtsein kommenden Geistestotalität, und so ist er der erste, der mit der Forderung Ernst machte: „Jeder sei auf seine Art ein Grieche! Aber er sei's."

Kant-Orthodoxie.

Geistige Epochen lassen sich nicht streng nach den äußeren Grenzen der Jahrhunderte bestimmen; es handelt sich dabei vielmehr um die charakteristische Geistesrichtung gewisser Generationen, die dann einer solchen Zeitspanne den bezeichnenden Stempel aufdrückt. Wenn wir daher von dem Geist des neunzehnten Jahrhunderts reden, so ist damit jene Bewegung gemeint, die nach dem Aussterben der klassisch-romantischen Generation, also etwa nach dem Tode Goethes, Hegels und Schleiermachers, anhebt. Wie dieses so beginnende Zeitalter zu charakterisieren sei, ob als vornehmlich naturwissenschaftliches oder historisches, darüber herrscht noch Streit; über eine negative Bestimmung aber dürfte vielleicht auch jetzt schon Einigkeit zu erzielen sein, nämlich darüber, daß es seinem innersten Wesen nach als durchaus unphilosophisches Zeitalter dasteht.

Das ist nicht so zu verstehen, als ob die Erzeugung philosophischer Literatur etwa hinter derjenigen anderer Wissenschaftsgebiete zurückgeblieben wäre. Auch wird man nicht in Abrede stellen dürfen, daß im einzelnen eine Reihe tüchtiger und hervorragender Arbeiten zutage gefördert sei. Aber das wird man nicht verneinen können, daß selbst diese Leistungen das immer ungestümere Vordrängen eines unphilosophischen Geistes in den Sonderwissenschaften und auf dem Katheder nicht haben verhindern können. Haben sich doch offizielle Vertreter unter der tonangebenden Richtung dieses Faches mehrfach dahin ausgesprochen, daß Philosophie nur noch soweit berechtigt sei, als sie es vermag, entweder selbst eine empirische Fachwissenschaft zu werden oder sich wenigstens auf empirisch begründete Forschungsresultate zu stützen. Das heißt aber im strengsten Sinne des Wortes, aus der Philosophie eine Unphilosophie machen, weil im Gegensatz zu den Sonderwissenschaften nur diejenige Forschungsart philosophisch genannt zu werden verdient, welche es nicht mit den veränderlichen Erscheinungen der empirischen Mannigfaltigkeit, sondern mit den konstanten Bedingungen der reinen Erfahrungsgründe überhaupt zu tun hat. Mit jenem ein-

seitigen Vorwalten des empirischen Geistes hat denn auch gegenwärtig die Philosophie ihren größten Tiefstand erreicht.

Dabei ist schon vor etwa vier Jahrzehnten in sehr bezeichnender Weise das Bewußtsein zum Durchbruch gekommen, daß dem geistigen Leben des neunzehnten Jahrhunderts der Sinn echt philosophischer Erkenntnisart immer mehr entschwinde. Damals waren es namentlich Rud. Haym, Ed. Zeller, Kuno Fischer und Otto Liebmann, die diese Gefahr mit scharfem Auge erkannten. Und nun ist es sehr charakteristisch, daß das einzige Mittel, welches diese Männer zur Hebung dieses Übelstandes für geeignet hielten, in dem Rufe zum Ausdruck kam: „Zurück zu Kant!" — Die einzig fruchtbare Wirkung, die durch diese Bewegung gezeitigt wurde, bestand darin, daß uns seitdem der wahre Kant durch eine Reihe ausgezeichneter Interpretationen tatsächlich erst wieder erschlossen worden ist. Um so auffälliger ist es daher, daß diese hervorragenden Leistungen der strengen Altkantianer — wie wir diese Anhänger des Königsberger Philosophen zum Unterschiede von den Pseudo- oder Neukantianern nennen möchten — nur ein geringes Verständnis gefunden und auf den ferneren Gang der Entwicklung keinen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben. Das aber ist im wesentlichen gerade die Schuld des sogenannten Neukantianismus; und es läßt sich zeigen, daß der Segen, der von dem vertieften Studium Kants hätte ausgehen können, durch jenen Pseudokritizismus illusorisch gemacht worden ist. Dadurch wird zugleich auch verständlich, warum die etwa um das Jahr 1860 inaugurierte Kantbewegung den erwarteten Erfolg nicht gehabt hat, insofern sie den allgemeinen Rückgang der philosophischen Geistesbetätigung nicht aufzuhalten vermochte.

Um das einzusehen, muß man sich zunächst erinnern, gegen welche Richtung jenes „Zurück zu Kant!" gerichtet war. In dem ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts war bekanntlich eine Bewegung des spekulativen Denkens zutage getreten, die vordem bereits völlig erloschen zu sein schien. Zugleich mit der in den Vordergrund tretenden Pflege der Altertumswissenschaften wurden dadurch die Blicke von dem kritischen Idealismus wieder auf die Bahnen der platonisch-aristotelischen Spekulation zurückgelenkt. So wurde Schleiermacher der begeisterte Herold des Platonismus, Hegel derjenige des Aristotelismus. Unter dem Einfluß dieser beiden sich sonst nicht nahestehenden Denker vollzog sich sodann der enge Zusammenschluß der Philosophie mit der klassischen Philologie, der namentlich für das Studium der Geschichte der Philosophie reiche Früchte trug. Aber so bedeutend auch der Nutzen dieser Bewegung für die Vertiefung der philosophischen Erkenntnis und für die Erschließung der

geschichtlichen Zusammenhänge war, so regte sich doch je länger, um so deutlicher das Bewußtsein, daß die Wiederbelebung der auf eine Erkenntnis des Absoluten gerichteten Spekulation doch der Bedeutung der Erfahrungswissenschaften nicht gerecht geworden war.

Zur Hebung dieses Mangels suchte man nun damals wiederum den Geist der Kantischen Philosophie heraufzubeschwören. Und bei genauerem Zusehen ist auch ersichtlich, daß diese Berufung auf Kant nicht etwa einer bloß subjektiven Neigung einzelner entsprang, sondern daß sie in der Sache selbst begründet war. Denn wie man sich auch sonst zu den Ergebnissen des Kantischen Kritizismus verhalten mochte, das eine wurde jedenfalls wieder mit Nachdruck betont, daß alle Erkenntnismittel, auch die apriorischen, schlechterdings nur auf das in der Erfahrung Gegebene anwendbar seien und darüber hinaus alle reale Geltung verlieren. Die einseitige Inanspruchnahme dieses kritischen Argumentes zeitigte dann das irrige und verhängnisvolle Bestreben, auch die philosophische Forschung auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung zu beschränken, und damit trat an die Stelle der Philosophie der Psychologismus und induktive Positivismus.

Der Erfolg dieser Wiederaufnahme der erkenntniskritischen Methode hat nun aber in keiner Weise den Erwartungen entsprochen, soweit man davon eine Neubelebung des philosophischen Geistes erwartete. Man kann vielmehr mit größerem Recht behaupten, daß die entgegengesetzte Wirkung eintrat; daß die Kraft der philosophischen Erkenntnisart nur noch mehr verkümmerte. Das negative Verdienst kann man freilich diesem Neukantianismus, als dessen typischer Vertreter der Verfasser der „Geschichte des Materialismus", Fr. A. Lange, gelten kann, nicht absprechen, daß er den rationalen Dogmatismus nunmehr endgültig mit kantischem Rüstzeug außer Betrieb setzte. Damit ist nicht gesagt, daß sich von Zeit zu Zeit nicht immer wieder einmal eine dogmatische Metaphysik dieser oder jener Art Geltung zu verschaffen suchen und sie vorübergehend auch wirklich erlangen wird; denn ein Verfahren, das einst einen notwendigen Durchgangspunkt in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit gebildet hat, kann seine Wirkung niemals völlig verlieren, sondern wird sie auch dem höher entwickelten Zustande gegenüber wenigstens als Erklärungsgrund seines Gewordenseins bewahren. Aber ist einmal ein solch höherer Zustand der Entwicklung erreicht, dann hört die unmittelbare Wirkung eines dadurch überholten Verfahrens auf und sie behält nur noch mittelbare, d. h. historische Bedeutung.

Seitdem vermag keinerlei dogmatische Metaphysik ernstlich

mehr Einfluß auf den Gang der Entwicklung zu erlangen. Leider aber hat nun der Weg, den dieser Neukantianismus unter äußerlicher Berufung auf den Begründer des Kritizismus, in Wahrheit gegen ihn, eingeschlagen hat, nach der entgegengesetzten Seite hin noch mehr in die Irre geführt. Einig war man mit Kant streng genommen nur in der Ablehnung der bloß rationalen Begriffsdichtung, also nur mit dem negierenden Teil des Kritizismus. Man machte sich selbst den Standpunkt zu eigen, den Kant gegenüber dem dogmatischen Idealismus eingenommen hatte, wenn er in den Prolegomenen behauptet: „Der Satz aller echten Idealisten, von der eleatischen Schule an bis zum Bischof Berkeley, ist in dieser Formel enthalten: alle Erkenntnis durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und Vernunft ist Wahrheit. — Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist dagegen: alle Erkenntnis von Dingen, aus bloß reinem Verstande oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ Indem man aber verkannte, daß der philosophische Kritizismus es nicht mit der Erfahrung, sofern sie der Inbegriff sinnlicher Wahrnehmung ist, sondern allein mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu tun habe, geriet man der Methode nach ähnlich wie die bekämpfte Begriffsspekulation der dogmatischen Metaphysik auf eine vorkantische Stufe der Philosophie zurück, nämlich auf die des physiologischen Empirismus, wie er in England vor Kant schon ausgebildet worden war. Es war der glänzende Aufschwung der empirischen Naturwissenschaften, der die philosophischen Köpfe in wenig originaler Weise zur Nachahmung reizte und sie ebenfalls in das empirische Fahrwasser zurücktrieb. Auch die Philosophie sollte so eine empirische Fachwissenschaft werden und zwar auf der Grundlage der empirischen Psychologie. Psychophysik und physiologische Psychologie wurden zum Fundament der Philosophie gemacht, und damit wurde die genuine Erkenntnisart des philosophischen Kritizismus völlig lahm gelegt. Diese von dem erneuerten Empirismus verschlungene Philosophie nennt man Positivismus; und dem Umstand, daß dieser sich die führende Stellung auf dem philosophischen Wissenschaftsgebiet zu usurpieren gewußt hat, verdanken wir gegenwärtig die völlige Erschlaffung der philosophischen Denkart.

Damit soll nicht gesagt sein, daß der Neukantianismus und jener psychologische Positivismus völlig identisch wären. Aber das muß mit allem Nachdruck behauptet werden, daß dieser im tiefsten Grunde unphilosophische Positivismus wenigstens in Deutschland niemals seine dominierende Rolle hätte spielen

können, wenn ihm der sogenannte Neukantianismus nicht in allen wesentlichen Punkten auf die nachhaltigste Weise Vorschub geleistet hätte. Das kann hier nicht im einzelnen nachgewiesen werden, aber es genügt auch, dies in bezug auf den Hauptpunkt, nämlich im Hinblick auf die Methode, klarzustellen.

Jene Richtung hat, obwohl sie sich ausdrücklich auf Kant berief, kein Verständnis gezeigt für die positive Bedeutung seiner kritischen Methode; sie hat insbesondere nicht erkannt, daß mit dem kritischen Verfahren alle vorangegangenen Methoden der Philosophie tatsächlich überholt sind, und daß diese daher, wenn sie noch einer Vervollkommnung bedurfte, wohl ergänzt und berichtigt werden konnte, aber nicht wiederum durch eine der überwundenen ersetzt werden durfte. Daß dies dennoch geschah, darin liegt eben die rückläufige Bewegung des Neukantianismus und des durch ihn gestützten Positivismus.

Bis zu Kant hin operierte die Philosophie im wesentlichen mit den Methoden der Deduktion und der Induktion nebst ihren mannigfachen Abarten. Der neuere Empirismus glaubte nun nach dem Vorgange Bacos, mit der Induktion nicht nur allein auskommen, sondern sogar die Philosophie erst durch die ausschließliche Verwendung dieser Methode zu einer wirklichen Wissenschaft erheben zu können. Das hat sich aber im Lauf der Zeit als ein grober Irrtum erwiesen, weil tatsächlich diese beiden Methoden komplementär zueinander gehören, so daß die eine ohne die andere gar nicht zur Anwendung gebracht werden kann. Mußte doch selbst J. St. Mill, ein wahrer Fanatiker des induktiven Verfahrens, zugeben, daß auch dieses letzthin immer ein Syllogismus und zwar ein solcher mit versteckter oberer Prämisse sei. Alle empirischen Gesetze sind daher nicht reine Induktionsschlüsse, sondern mit Hilfe eines deduktiven Verfahrens proklamierte Verallgemeinerungen induktiv festgestellter Beobachtungen.

Diese beiden sich ergänzenden Methoden haben innerhalb bestimmter Grenzen ihre volle und unzerstörbare Berechtigung, aber sie sind weder für sich allein, noch in ihrem komplementären Zusammenwirken imstande, ein strenges Wissenschaftssystem zu begründen. Zwar ist es allerorts zu lesen und wird überall gläubig nachgesprochen, daß die Naturforschung sich erst dadurch zu einer Wissenschaft konstituiert habe, daß sie sich auf den Boden der Induktion stellte; aber das ist weiter nichts als eine oberflächliche Darstellung des wahren Tatbestandes. Allerdings bedient sich die Naturwissenschaft zum mindesten seit Galilei, wie alle empirische Forschung überhaupt, in hervorragendem Maße des induktiven Verfahrens und würde ohne

seine gründliche Anwendung zur Bewältigung der empirischen Probleme unfähig sein; indessen sie würde damit allein niemals zur Feststellung allgemeingültiger, mathematisch darstellbarer Naturgesetze gelangt sein, wenn mit der Begründung der Mechanik nicht tatsächlich noch ein ganz neues Verfahren zur Anwendung gekommen wäre, das der induktiv-deduktiven Methode erst eine sichere Grundlage gibt. Eben dieses neue methodische Element war dem Altertum wie dem Mittelalter verschleiert geblieben, und daher war es in jenen Zeiten zu einer systematischen Begründung der Naturerkenntnis nicht gekommen, obwohl man Induktion und Deduktion bereits sehr wohl kannte und auch anwandte. Und wie es immer zu geschehen pflegt, so traf es sich auch hier: Galilei war vermittelst instinktiver Genialität zur Benutzung eines neuen Verfahrens gelangt, ohne daß er nun auch sogleich ein klares Bewußtsein von dem Wesen und der Natur dieser Methode in abstracto gehabt hätte. Sie war da und wurde mit größtem Erfolge praktisch zur Anwendung gebracht, ohne daß es doch zu ihrer deutlichen, logischen Interpretation kam. Nur so ist es zu verstehen, daß man für diese neue Methode nicht sogleich auch eine eigene Bezeichnung wählte und dafür von den bisherigen den Namen derjenigen auch auf sie übertrug, mit der sie einen gewissen Zusammenhang zeigt. Das ist der Grund, weshalb man die naturwissenschaftliche Methode bis auf den heutigen Tag als „induktiv“ bezeichnet, mit welcher Benennung aber ihr eigentliches Wesen tatsächlich nicht getroffen wird. Baco und seine Nachfolger waren daher auch im Hinblick auf die Naturforschung stark auf dem Holzwege, wenn sie die Induktion für die einzige, wesentliche Methode aller Wissenschaft überhaupt ausgeben zu müssen glaubten.

Es ist das Verdienst Kants, ja, wenn man will, sein größtes, daß er den ersten bedeutenden Schritt getan hat, dieses methodische Dunkel der neueren Wissenschaft durch die Darstellung seines transzendentalen Verfahrens philosophisch zu erleuchten. Die Situation, die er vorfand, war die, daß es auf dem Gebiet der mathematischen Naturerkenntnis bereits eine Anzahl von Gesetzen gab, mit denen das Bewußtsein notwendiger Allgemeingültigkeit verknüpft war. Aber weder der Empirismus mit seinem induktiven Verfahren, noch der Rationalismus mit seiner deduktiven Begriffsdichtung hatten den Rechtsgrund dieser Bewußtseinstatsache aufzudecken vermocht. Dieser Umstand sollte zugleich ein bedeutsamer Fingerzeig für alle diejenigen sein, welche noch immer glauben, daß die notwendige Gültigkeit der naturgesetzlichen Erkenntnisse ein Ergebnis induktiver Ermittlung sei; denn gerade das induktive Verfahren des englischen Empirismus hat durch die klassischen Darlegungen Humes den evidenten

Nachweis erbracht, daß dieser Weg nicht zur Begründung jener notwendigen Allgemeingültigkeit, sondern gerade umgekehrt zu einem vollendeten Skeptizismus führt. Und eben deswegen können die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, welche jenes Bewußtsein der Notwendigkeit mit sich führen, auch unmöglich aus induktiver Verallgemeinerung stammen, sondern sie müssen durch ein anderes Verfahren gewonnen sein. Der Skeptizismus freilich schließt noch immer: weil er selbst mit seiner induktiven Methode den Grund jener Notwendigkeit nicht finden kann, darum gebe es diese selbst nicht. Es ist dies ungefähr so, wie wenn jemand, der den Beweis des pythagoreischen Lehrsatzes nicht zu finden vermag, infolgedessen behauptet, der Satz sei falsch. Kant ließ sich jedenfalls durch solchen Skeptizismus nicht beirren, und gerade so kam er auf die richtige Fährte.

Warum aber ist der Ursprung des Bewußtseins von der notwendigen Allgemeingültigkeit gewisser Naturgesetze weder auf induktivem noch auf deduktivem Wege zu ermitteln? Deswegen nicht, weil beide Verfahrungsweisen ihn da suchen, wo er tatsächlich gar nicht zu finden ist, nämlich weder in den Wahrnehmungstatsachen noch in den formalen Begriffsableitungen. Wohl können aus angenommenen Begriffen andere widerspruchslos abgeleitet werden, und dieses Ableitungsverfahren ist alsdann mit dem Bewußtsein der subjektiven Notwendigkeit verbunden, aber wie weit man dieses Geschäft auch treiben mag, so kann doch dadurch niemals erwiesen werden, daß diesem Verfahren nun auch die Bewegungen der objektiven Erscheinungen notwendig entsprechen müssen. Infolgedessen sieht sich diese formale Deduktion auch stets zu den verwegensten Hypothesen über die Identität von Denken und Sein gezwungen, nur, um ihre willkürlichen Spekulationen irgendwie plausibel zu machen. Anderseits kann aus der Beobachtung gewisser Regelmäßigkeiten von Wahrnehmungsvorgängen niemals das Bewußtsein ausnahmsloser Notwendigkeit entspringen, weil weder das Dasein einer beliebigen Wahrnehmungstatsache das Bewußtsein der Notwendigkeit dieses Daseins, noch die Beobachtung der Regelmäßigkeit beliebig vieler Wahrnehmungsprozesse das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit hervorbringt. Das erstere nicht, weil wir uns an Stelle jeden Tatbestandes auch einen anderen vorstellen können, so daß er der bloßen Wahrnehmung nach immer nur zufällig ist; das zweite nicht, weil das Bewußtsein der Allgemeingültigkeit überhaupt nicht aus der Summierung einzelner Fälle hervorgeht, und wären ihrer auch noch so viele, sondern weil jene implizite immer schon vorhanden sein muß, wenn die einzelnen Fälle darunter begriffen werden sollen. Wenn daher dennoch mit der Regelmäßigkeit gewisser Wahrnehmungs-

verknüpfungen das Bewußtsein notwendiger Allgemeingültigkeit verbunden ist, so kann dieses nicht in den einzelnen Vorgängen, wie viele ihrer auch sind, als solchen liegen, und kann daraus auch niemals induktiv erschlossen werden.

Was machte nun Kant, um den Ursprung dieser mit gewissen Erkenntnissen gesetzten Bewußtseinsart der notwendigen Allgemeingültigkeit aufzuklären? — Er schlug, nachdem die induktive wie die deduktive Methode zur Lösung dieses als Wirklichkeit vorliegenden Problems versagt hatte, ein ganz neues Verfahren ein, eben das transzendentale. Worin der Gegensatz dieser Methode zu jenen beiden anderen Arten liegt, läßt sich mit wenigen Worten sagen. Dieses transzendentale Verfahren ist der Ausfluß jener genialen, unmittelbaren Einsicht, daß das Bewußtsein objektiver Notwendigkeit gar nicht aus den positiven Tatsachen der Erfahrungserkenntnis als solchen entspringen kann, sondern nur aus den Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungserkenntnis überhaupt. Notwendig und allgemeingültig sind danach weder die positiv gegebenen Empfindungskomplexe, noch anderseits irgendwelche erworbenen oder angeborenen Begriffe, sondern nur dasjenige an jedem beliebigen Erkenntnisobjekt, ohne welches dieses gar nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann. Waren die induktive und die deduktive Methode in dem Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand befangen geblieben, so werden sie nunmehr von der transzendentalen dadurch überholt, daß diese alle notwendige Erkenntnis weder aus den Sinnen noch aus dem formalen Denken ableitet, sondern nur aus dem konstanten Beitrag, den beide Vermögen zu der Möglichkeit aller Erfahrungskenntnis überhaupt stellen. Es ist also der Rückgang von den positiven Erkenntnistatsachen auf die allgemeinen Bedingungen ihrer Möglichkeit, wodurch sich die transzendentale Methode von allen anderen spezifisch unterscheidet.

Und diese Methode, welche die notwendige Allgemeingültigkeit der positiven Tatbestände aus den reinen und allgemeinen Bedingungen ihrer Erfahrungsmöglichkeit letzthin ableitet, ist nun keine andere als diejenige, welcher sich auch die Naturwissenschaft auf dem empirischen Gebiet bedient. Denn das Experiment ist seiner eigensten Natur nach die Ableitung eines oder mehrerer der beobachteten Fälle aus den spezifischen Bedingungen der Möglichkeit eines besonderen Erfahrungsgebietes oder, wie ich dies an anderer Stelle („Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie“, 1901) ausgesprochen habe: das Experiment ist die Ermittlung der Erfahrungsbedingungen aus der genauen Fixierung (Beobachtung) der Erfahrungsbestimmungen eines Falles und den Ergebnissen ihrer willkürlichen Veränderung“. Die Induktion, d. h. die genaue Beobachtung und

Abgrenzung des Falles oder der Fälle, ist also für den Naturforscher nicht mehr und nicht weniger als eine notwendige Vorarbeit; seine eigentliche Aufgabe ist aber die Ermittlung der die Möglichkeit aller Fälle eines bestimmten Gebietes konstituierenden Erfahrungsbedingungen, und diese Methode ist keine andere als die, welche Kant in bezug auf das reine oder philosophische Erkenntnisgebiet als kritische oder transzendentale bezeichnet, nur angewandt auf ein empirisches Sondergebiet.

Es ist sehr zu bedauern, daß Kant diese Blutsverwandtschaft seiner transzendentalen Methode mit derjenigen der neueren Naturwissenschaft nicht so deutlich zum Ausdruck gebracht hat, daß sie auch den minder scharf Blickenden sofort hätte in die Augen fallen müssen. Dadurch wäre der späteren Philosophie mancher Irrweg erspart worden; insbesondere wäre sie vor der Selbsttäuschung vieler ihrer Jünger verschont geblieben, welche die Induktion für den Kern der naturwissenschaftlichen Methode hielten und nun weiß Gott was für eine Genialität zu vollbringen wähnten, wenn sie diese empirische Vorstufe des kritischen Verfahrens als die erschöpfende Methode auf die reine Philosophie übertrügen. Dieser Oberflächlichkeit und ungeschickten Nachahmungssucht haben wir in allererster Linie die Verkümmerung des philosophischen, d. h. des wahrhaft wissenschaftlichen Geistes zu danken, weil sie uns wiederum auf längst überholte Bahnen zurückgedrängt hat. Und doch hat Kant schon an nicht wenigen Stellen auf die innere Beziehung seines kritischen Verfahrens zu der exakten Methode der Naturwissenschaft andeutend hingewiesen. Wer die Sprache dieses Denkers versteht, wenn er sagt, daß wir nur das von Dingen allgemeingültig und notwendig erkennen, was wir selbst in sie legen, — der wird diese Verwandtschaft der Methoden besonders nachdrücklich in der zweiten Vorrede zur Vernunftkritik ausgesprochen finden, wo es heißt: „Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen oder Toricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, tragen ließ oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelte, indem er ihm etwas entzog und wiedergab, so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen (d. h. Induktion!) gar nicht in einem notwendigen Gesetze zu-

sammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen (!) ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar, um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war." Es ist unschwer, in den Andeutungen dieser Art den Zusammenhang zwischen der kritischen und experimentellen Methode zu erkennen, und doch waren sie nicht deutlich genug, um für die rein theoretische Einsicht in dieses, strenge Wissenschaft überhaupt erst begründende Verfahren ein klares Verständnis zu eröffnen.

Daß dies tatsächlich nicht geschehen ist, dafür legt eben der Neukantianismus hinreichendes Zeugnis ab. Es ist wiederum Fr. A. Lange, der die Bestrebungen dieser Richtung am bezeichnendsten formuliert hat. Was verlangt er von der philosophischen Schulung? „Vor allen Dingen eine streng logische Durchbildung in ernster und angestrengter Beschäftigung mit den Regeln der formalen Logik und mit den Grundlagen aller modernen Wissenschaften, der Wahrscheinlichkeitslehre und der Theorie der Induktion. — Die zweite Forderung wäre ein ernstes Studium der positiven Wissenschaften, wenn auch nicht, um sie alle im einzelnen zu beherrschen, was unmöglich ist und überdies unnütz wäre; wohl aber, um aus der historischen Entwicklung heraus ihren gegenwärtigen Gang und Zustand zu begreifen, ihren Zusammenhang in der Tiefe zu erfassen und ihre Methoden aus dem Prinzip aller Methodologie heraus zu verstehen. — Erst in dritter oder vierter Linie käme für eine richtige Philosophenschule das eingehende Studium der Geschichte der Philosophie." — Lassen wir die Forderung des Studiums der formalen Logik und der Geschichte der Philosophie als allen Richtungen gemeinsam beiseite, so tritt der Kern der Bestrebungen dieses Neukantianismus deutlich zutage: Studium der Wahrscheinlichkeitslehre und der Theorie der Induktion; Studium der positiven Wissenschaften, um ihren Zu-

sammenhang in der Tiefe zu erfassen und ihre Methoden aus dem Prinzip aller Methodologie heraus zu verstehen. In der Tat kann die Aufgabe der Philosophie nicht leicht in gröblicherer Weise verkannt werden, als es hier geschehen ist. Von der durch Kant theoretisch eroberten und von der Naturwissenschaft längst praktisch gebrauchten kritischen Wissenschaftsmethode wird die Philosophie wieder zurückgeschleudert auf den abgegrasten Boden der Induktion, zu deren Hilfe noch die Wahrscheinlichkeitslehre als Nothelferin herbeigezogen wird. Hätte dieser Neukantianer seinen Meister nur einigermaßen verstanden, so hätte er einsehen müssen, daß die Induktion gar nicht das Prinzip der Methodologie in der neueren Wissenschaft ist, und daß es dasjenige der Philosophie schlechterdings nicht sein kann; er hätte erkennen müssen, daß dieses Prinzip alles wissenschaftlichen Verfahrens nicht in den Regeln der Beobachtung und Vergleichung der positiven Erfahrungstatsachen besteht, sondern daß es in der Ermittlung der *Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung* überhaupt ausgesprochen liegt; kurz, er hätte verstehen müssen, daß das Prinzip aller wissenschaftlichen Methodologie *nicht das induktive*, sondern das *transzendentale* oder *kritische* ist.

Wie ist es aber gekommen, so fragt man sich, daß dieser Neukantianismus ein so geringes Verständnis für die fundamentale Bedeutung der Kantischen Methode zeigt? Daher, weil diese ganze Schule nur die negative Seite der Kritik Kants für sich in Anspruch genommen, in allen anderen Punkten sich dagegen trotz Kant dem französischen und englischen Positivismus rückhaltlos in die Arme geworfen hat. Wenn ausdrücklich „Theorie der Induktion“, „Wahrscheinlichkeitslehre“, „Studium der positiven Wissenschaften“ an die Spitze gestellt werden, spricht da nicht der vorkantische Empirismus wieder in der ungeschminktesten Form zu uns? Nur die Ausdrucksweise ist modernisiert nach der Art, wie Comte und Mill jenen Empirismus als Positivismus erneuerten und weiterbildeten. Und im Zusammenhang damit wird nun auch die Forderung verständlich, weshalb das Studium der positiven Wissenschaften demjenigen der Philosophie zugrunde gelegt werden soll. Denn, da es die dogmatische Voraussetzung dieses Empirismus ist, daß in den Wahrnehmungsinhalten als solchen die Elemente aller objektiven Erfahrung gegeben seien, so ist es danach selbstverständlich, daß alle Wissenschaft sich auf die genaue Beobachtung dieser positiven Bestände und der Art ihrer Verknüpfung einzig und allein stützen muß. Aufgabe der Philosophie aber kann es dann nur sein, wie Comte es auch darstellte, die von den positiven Wissenschaften gewonnenen Erkenntnisse zu vergleichen, zu ordnen und mit Hilfe des

Prinzips der induktiven Verallgemeinerung zu einem Ganzen zu verbinden. Genau dasselbe ist es aber, wenn Lange von den Jüngern der Philosophie das Studium der positiven Wissenschaften verlangt, „um aus der historischen Entwicklung heraus ihren gegenwärtigen Gang und Zustand zu begreifen, ihren Zusammenhang in der Tiefe zu erfassen und ihre Methode aus dem Prinzip aller Methodologie heraus zu verstehen".

Dadurch, daß sich der Neukantianismus auf diese Bahnen begab, brach er in Wirklichkeit alle innere Verbindung mit Kants Kritizismus ab. Denn dieser hatte gerade den bündigen Nachweis geführt, daß die Gesetzmäßigkeit der Naturerkenntnis nimmermehr aus der empirischen oder positiven Erfahrung, also induktiv, sondern eben nur aus den Bedingungen ihrer Möglichkeit, d. h. transzendental abgeleitet werden könne. Aber der Neukantianer Lange wußte sich zu helfen. Bei der Gewahrung der Differenz zwischen dem von ihm vertretenen Empirismus und der kritischen Philosophie Kants kam er nicht auf den Gedanken, daß dann seine eigene Position doch vielleicht nicht haltbar sei, sondern er zog den Schluß daraus, daß dann der Kritizismus eben zu dem Positivismus umgebildet werden müsse. In dieser Annahme bestärkten ihn die Fortschritte, die auf dem Gebiete der Physiologie inzwischen gemacht waren, und mit Hilfe der gleichfalls darauf basierenden empirischen Psychologie glaubte er, daß es möglich sei, den kritischen Apriorismus durch einen induktiven Psychologismus ersetzen zu können. So kam er zu der Behauptung, daß die Physiologie der Sinnesorgane der entwickelte oder berichtigte Kantianismus sei. Damit war dann das Meisterstück des Neukantianismus vollbracht, insofern dadurch an die Stelle der transzendentalen Wissenschaftskritik der psychologische Positivismus gesetzt wurde, durch welchen alle strenge philosophische Erkenntnis tatsächlich in eine seichte, subjektivistische Wahrscheinlichkeitslehre verwandelt wird. Damit aber hat dieser Pseudokantianismus in Wahrheit den Beweis geliefert, daß er den Namen Kants nur als Aushängeschild benutzt hat, um den unserer ganzen Entwicklung in tiefster Seele widerstrebenden und seinem Wesen nach gänzlich unphilosophischen Positivismus uns aufzubürden.

Es ist nicht leicht zu übertreiben, was dieser Pseudokantianismus in unserem geistigen Leben für Verheerungen angerichtet hat. Er ist in Wahrheit nicht auf Kant zurückgegangen, sondern gerade er hat die unmittelbare Weiterentwicklung der kritischen Philosophie durch die Einführung des in seiner Wurzel fremdländischen Positivismus erst tatsächlich unterbrochen. Nur durch seine Einwirkung ist es möglich gewesen, die philosophische Erkenntnisart auch bei uns Deutschen nahezu vollständig zu be-

seitigen, um nur der einseitig empirischen die Bahn frei zu machen. Fassen wir nun diese Hauptrichtung unserer Zeit ins Auge, so können wir getrost sagen: Philosophie gab es einst bei uns, und sie gibt es nun nicht mehr. Wenigstens diejenige Erkenntnisart, welche nicht auf die Erforschung der veränderlichen Erfahrungserscheinungen, sondern auf die konstanten und immanenten Grundlagen aller Erfahrung überhaupt gerichtet ist, wird heute nur noch in verborgenen Winkeln gepflegt. Statt dessen aber gibt sich der psychologische Positivismus für Philosophie aus, und er hat freilich Grund zu behaupten, daß Induktion und Wahrscheinlichkeitslehre die Instrumente aller Wissenschaft seien, denn für sein schwankend subjektives Verfahren gibt es in der Tat keine zuverlässigeren. Aber dadurch, daß nun diese empirische Psychologie das Fundament der Philosophie zu sein behauptet, ist in der Tat jene aller Empirie entgegengesetzte Erkenntnisart, die wir die philosophische nennen, und die nach den Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungserkenntnis überhaupt sucht, längst zu dem alten Eisen geworfen worden. Aber nicht die Philosophie allein hat unter den Folgen dieser krankhaften Entwicklung zu leiden gehabt, sondern auch in andere Wissenschaftszweige ist unter dem Einflusse jenes Pseudokantianismus der alles verflachende Positivismus eingedrungen. In der dogmatischen Theologie hat A. Ritschl diese, alle tiefere Religionserkenntnis unterbindende Methode mit berauschendem Erfolge zur Geltung gebracht, und die positivistische Phrase durchtränkt heute alle theologischen Erörterungen dieser Schule, mag sie auch noch so sehr durch biblische Sentenzen und durch mystische Arabesken verbrämt sein. Auf dem Gebiete der Geschichtswissenschaft ist es möglich geworden, daß trotz unserer großen historischen Tradition dennoch heute ein nicht geringer Teil von Forschern auf die Bahnen Buckles, des Comte unter den Historikern, geraten ist; und die Pädagogik hat sich auf der Grundlage der Herbartschen Theorien eine geradezu beklagenswerte Umblidung auf den schematischen Positivismus hin gefallen lassen müssen. Es wäre daher wünschenswert, wenn die vernichtende Wirkung dieser Pseudophilosophie einmal nach allen Seiten hin scharf beleuchtet würde, damit gerade die Erkenntnis dieser unser geistiges Leben gefährdenden Bewegung wieder den Weg zum Besseren eröffnete.

Wir haben unser väterliches Erbe schlecht verwaltet. Wir haben es zu würdigen verlernt, daß unser tiefster Denker den ersten gewaltigen Schritt getan hat, den Geist aller wahrhaft wissenschaftlichen Methode durch philosophische Kritik sicherzustellen, und wir haben nichts getan, um seine Fährte weiter zu verfolgen. Wir sind damit dem natürlichen Gang unserer

deutschen Entwicklung untreu geworden und haben uns lieber durch fremdländischen Einfluß bestimmen lassen, das Unvollkommenere, als es mit gleißenden Flittern neu ausstaffiert wurde, wieder gegen das Vollkommenere einzutauschen. So sind wir, den Engländern und Franzosen folgend, auf die unfruchtbare Bahn des Empirismus mit seiner induktiven Methode zurückgeraten. Es ist vergeblich gewesen, was der Genius Kants für uns erarbeitet hat; es ist vergeblich gewesen, daß er die unzureichenden Methoden der Deduktion und Induktion durch eine strengere ersetzt hat, und noch heute wird in voluminösen Lehrbüchern der Logik gegenüber der Charakterisierung jener veralteten Methoden seiner neuen transzendentalen nicht einmal mit einem einzigen Wörtchen Erwähnung getan. Man sah vielmehr auf die äußeren Erfolge der Naturwissenschaft, und man glaubte es den englischen Logikern, daß diese naturwissenschaftliche Methode die der Induktion sei. Was konnte da Kants transzendentale Erörterung noch in Betracht kommen! Man glaubte ja auch einem der größten deutschen Naturforscher, dem Chemiker Liebig, nicht, als dieser sich vernichtend gegen den Urheber der neueren Induktionsschwärmerei wandte und ganz im Geiste Kants erklärte: „Baco legt in der Forschung dem Experiment einen hohen Wert bei; er weiß aber von dessen Bedeutung nichts; er hält es für ein mechanisches Werkzeug, welches, in Bewegung gesetzt, das Werk aus sich selbst heraus macht; aber in der Naturwissenschaft ist alle Forschung deduktiv oder apriorisch; das Experiment ist nur Hilfsmittel für den Denkprozeß, ähnlich wie die Rechnung; der Gedanke muß ihm in allen Fällen und mit Notwendigkeit vorausgehen, wenn es irgend eine Bedeutung haben soll. — Eine empirische Naturforschung in dem gewöhnlichen Sinne existiert gar nicht. Ein Experiment, dem nicht eine Theorie, d. h. eine Idee vorangeht, verhält sich zur Naturforschung wie das Rasseln einer Kinderklapper zur Musik."

Der Erfolg der neukantischen Bewegung ist also in Wahrheit der gewesen, daß sich der Ruf „zurück zu Kant" in seiner positiven Bedeutung als eine Phrase erwiesen hat, und daß man sich statt dessen tatsächlich dem vorkantischen Empirismus mit seiner induktiven Methode und seiner relativistischen Wahrscheinlichkeitslehre, wie wir ihn bereits bei Hume kennen und wie er seitdem nur positivistisch zurechtgestutzt worden ist, rückhaltlos in die Arme geworfen hat. Wie zu Zeiten Lockes, wurde diesem Positivismus die Physiologie der Sinnesorgane zur Grundlage gegeben, und seitdem verwaltet die darauf gegründete empirische Psychologie das Amt der Philosophie. Die schließliche Wirkung solcher Kurzsichtigkeit konnte denn auch keine andere sein als

in dem Zeitalter Humes, nämlich der totale Zweifel an der Möglichkeit einer selbständigen Philosophie und damit an der Möglichkeit aller apodiktischen wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt. Wie sollte das auch anders sein? Wie sollte eine auf die subjektiven Prozesse der individuell veränderlichen Psyche gegründete Theorie jemals imstande sein, eine allgemeingültige und notwendige, d. h. wissenschaftliche Erkenntnis zu begründen? Wo alle Erkenntnis auf den psychologischen Positivismus gestellt wird, da muß sich nach und nach der ganze Bestand der Wissenschaft in ein mehr oder minder wahrscheinliches Wissen auflösen, und Protagoras wird zum größten Propheten aller Zeiten erklärt. So sind wir denn heute wiederum in einen Zustand geraten, wie ihn Kant durch Hume gegeben vorfand. Philosophie als die Wissenschaft der reinen Prinzipien ist unmöglich geworden, weil sich der Wahn gebildet hat, alle Erkenntnis müsse empiristisch sein und müsse allein auf die positiven Wahrnehmungstatsachen gegründet werden. Was kümmert es denn diesen psychologischen Positivismus, wenn durch sein Gebaren alle strenge Wissenschaft in Frage gestellt wird? Seinen wissenschaftlichen Ansprüchen genügt ja auch der seichteste Relativismus, und da mag denn alles andere eher in Auflösung geraten, wenn er nur mit seinen fragwürdigen Theorien die bezauberten Gemüter weiter beherrscht. Diese Frucht aber verdanken wir dem Neukantianismus in der Fassung Fr. A. Langes; er wollte die gesunkene Kraft des philosophischen Geistes wieder lebendig machen, aber er wählte ein Mittel, das ihn nur noch mehr unterdrückte; er wollte mit seinen philosophischen Ratschlägen der Wissenschaft ein unantastbares Fundament geben, und er hat sie in Wirklichkeit den buhlerischen Künsten des skeptischen Relativismus preisgegeben; er wollte der Herold des Kritizismus sein und ist statt dessen derjenige des alles verflachenden Positivismus geworden.

Damit bestätigt sich also, daß das neunzehnte Jahrhundert nicht imstande gewesen ist, die großen Intentionen des Kritizismus zur Ausführung und zur Weiterbildung zu bringen; es ist ihm nicht entscheidend zum Bewußtsein gekommen, daß allein die spekulative Philosophie dem Geiste der neueren Wissenschaft die zuverlässigen Grundlagen zu geben vermag; es hat vielmehr versucht, die kritische Position durch die Erneuerung des empirischen Positivismus zu umgehen, obwohl Kant bereits den schlagenden Nachweis geführt hatte, daß weder der Dogmatismus noch der Empirismus das Faktum strenger Wissenschaft zu begründen in der Lage ist. Was ist da zu tun? Bewegen wir uns auf den bisherigen Gleisen weiter, so können zwar die empirischen Wissenschaften, insbesondere die technischen, auch so

ihren Weg in aller Ruhe fortsetzen, aber der Geist unseres Volkstums muß infolge dieser einseitigen Anspannung allmählich die Kraft verlieren, die ganze Fülle dessen zum Ausdruck zu bringen, was in ihm nach den bedeutungsvollen Vorzeichen vergangener Tage kenntlich genug angelegt ist. Wir werden unter diesen Umständen, was wir in der weltgeschichtlichen Entwicklung hätten ausgestalten sollen, anderen Zeiten und anderen Völkern zur Lösung überlassen müssen und werden so einst zu denjenigen Völkern gehören, die mit ihrem anvertrauten Pfunde nicht zu wuchern verstanden haben. Dieser Gefahr zu steuern, gibt es nur ein Mittel, nämlich neben der empirischen Erkenntnisart auch die philosophische wiederum in lebenskräftige Aktion zu setzen, d. h. diejenige Erkenntnisart, welche neben den veränderlichen Vorgängen abgesonderter empirischer Tatbestände die konstanten und allgemeinen Bedingungen aller Erfahrung überhaupt und neben den besonderen empirischen Prinzipien die allumfassenden, von aller empirischen Veränderung unabhängigen Prinzipien zu mitteln hat. Wer durch die positivistische Denkweise nicht völlig verblendet ist, dem muß es klar werden, daß wahrhaft Großes nur geleistet werden kann, wenn diese philosophische Erkenntnis uns die Tiefen der geheimnisvollen Natureinheit immer heller erleuchtet und mit diesem Licht auch die empirische Forschung belebend und befruchtend durchdringt.

Davon aber ist heute so gut wie nichts zu spüren, und darum ist es die höchste Zeit, daß alle wahrhaft philosophischen Köpfe sich wieder auf ihre höchste und heiligste Aufgabe besinnen: auf die Wiederbelebung der reinen philosophischen Erkenntnisart. Es muß sich vor allen Dingen wiederum eine feste Phalanx streng philosophischer Denker zusammenschließen, um gegen den bedenklichen Irrtum derer anzukämpfen, welche, unfähig, das Wesen der Dinge von ihrer Erscheinung zu sondern, darauf ausgehen, auch die Philosophie in eine empirische Wissenschaft zu verwandeln. Diesem verwirrenden Unternehmen gegenüber gilt es, das Bewußtsein wieder zu entfachen, daß keine strenge Wissenschaft ohne die reinen philosophischen Grundlagen möglich ist, und daß die Ermittlung dieser Grundlagen nie und nimmer aus einer induktiven Behandlung empirischer Wahrnehmungserscheinungen entspringen kann. Ist es aber immer klarer geworden, daß weder der von dem Pseudokantianismus heraufbeschworene Psychologismus oder Positivismus, noch die ihm vorangehende dogmatische Metaphysik fähig gewesen sind, den immanenten Geist der wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntnis zu stützen und zu fördern, und läßt es sich anderseits erweisen, daß nur die kritische Methode diese Aufgabe zu lösen die Kraft hat, so gibt es auch heute keinen anderen Weg, um der herrschenden

Konfusion entgegenzutreten, als zunächst wieder die Anknüpfung an den Kantischen Kritizismus zu suchen. Es muß Ernst gemacht werden mit dem, was der Neukantianismus vor vierzig Jahren gewollt, aber nicht gekonnt hat, als er sich auf den Boden der transzendentalen Kritik zu stellen suchte, in Wahrheit aber auf die schlüpfrigen Pfade des Positivismus geriet. Daher haben wir heute nicht mehr gegen die Verirrungen der spekulativen Dialektik, sondern gegen die viel schlimmeren Gefahren dieses psychologistischen Positivismus zu kämpfen, und der gegenwärtig auszugebende Schlachtruf muß daher lauten:

„Vom psychologistischen Positivismus über Kant zur Philosophie zurück und auf dem kritischen Wege vorwärts!"

Ob dabei die Fassung, die Kant den philosophischen Erkenntnisproblemen gegeben hat, wird festzuhalten sein, das muß eine erneute Prüfung erst ergeben. Aber das muß mit allem Nachdruck behauptet werden, daß kein philosophisches Unternehmen einen wirklichen Fortschritt herbeizuführen vermag, welches das kritische Problem Kants nicht in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung in sich aufgenommen und so oder so verarbeitet hat. Denn es handelt sich ja in der Philosophie dieses Denkers nicht um irgend welchen espritvollen Einfall, noch um eine glücklich beobachtete Wahrnehmungstatsache, sondern um die geniale Erfassung des reinen Problems aller Wissenschaft überhaupt, wie es die Begründung der transzendentalen Methode zu theoretischer Klarheit gebracht hat. Ist dies aber so, dann kann auch ein weiterer Fortschritt nur durch die eindringlichste Bewältigung dieses bis dahin entwickelten Problems erreicht werden. Wer sich daher Kant, den orthodoxen Kant, nicht zuvörderst in seiner ganzen Gründlichkeit zu eigen gemacht hat, der darf nicht hoffen, mit dem reinen Wissenschaftsproblem, soweit es in der Transzendentalphilosophie bereits zutage gefördert ist, ernstliche Fühlung zu haben; und solche Versuche werden daher immer nur ein unsicheres Herumtappen bleiben. Es ist dabei gar nicht gesagt, daß wir nun auch durchaus auf den von Kant eingenommenen Standpunkt verharren müßten; vielmehr könnte sich ergeben, daß innerhalb dieser Sphäre noch ein weit vorteilhafterer gewählt werden vermag; aber um das zu entscheiden, dazu muß man sich erst überhaupt einmal den Zugang zu dem zentralen Felde dieser Erkenntnisart verschafft haben. Nicht auf eine äußere Aneignung der Sätze Kants kommt es an; denn die kann man sich erwerben, ohne ihn doch noch selbst im mindesten zu verstehen; vielmehr muß man die Probleme einmal erst mit den Augen Kants und unter demselben Gesichtswinkel gesehen haben,

ehe man an eine Änderung dieser Schauensweise denken kann. Wieviel Darstellungen gibt es nicht, die sich mühsam festzustellen anstrengen, inwieweit er Empiriker und Skeptiker, Scholastiker und Rationalist, Idealist und Realist gewesen sei, und die nur die Hauptsache dabei im unklaren lassen, nämlich, wie er alle diese Gegensätze in seiner Transzendentalphilosophie überwunden und, soweit sie Brauchbares enthielten, dadurch in ein neues Licht gestellt hat.

Es war ein Verhängnis Fr. Albert Langes, daß er glaubte, vor einer Kant-Orthodoxie warnen zu müssen, ehe er noch selbst in diesen orthodoxen Gedankengang genügend eingedrungen war; denn, wenn er diesen tiefer erfaßt hätte, als er es tatsächlich vermocht hat, so wäre er sicher vor dem unglaublichen Irrtum bewahrt worden, daß die Physiologie der Sinne der berichtigte und erweiterte Kantianismus sei. Auch heute wieder haben sich gerade diejenigen jenes Stichwort Langes angeeignet, die zwar über Kant zu Gericht sitzen, aber noch nicht einmal in den Vorhof seiner Philosophie eingedrungen sind. Das ist eben von jeher das Unglück gewesen, daß die meisten schon mit diesem alles zermalmenden Denker fertig zu sein glaubten, wenn sie mit einem irgendwo andersher hergeholten Einwande seine Philosophie zu meistern sich erkühnten; aber dann traf sie in der Regel das Mißgeschick, daß sie nur ihre eigene Unwissenheit in aller Nacktheit enthüllten. Kant läßt sich weder durch Plato oder Aristoteles, Locke oder Hume, Comte oder Mill, noch durch Psychophysik oder physiologische Psychologie berichtigen und erweitern, sondern nur aus der intimen Kenntnis der von ihm selbst gestellten Probleme heraus. Das eben ist das Zeichen wahrhaftiger Genialität, daß sich diese Philosophie nicht aus den überkommenen Lehrmeinungen der verschiedenen Schulen entwickelt hat, sondern aus der vertieften Erkenntnis des unmittelbaren Wesens der Tatbestände selbst, und daher ist ihr auch nicht mit psychologistischen oder positivistischen Dogmen beizukommen, sondern nur durch das Eindringen in dieses Wesen selbst. Gerade umgekehrt wie der Verfasser der „Geschichte des Materialismus" sehen wir uns daher heute gezwungen, nicht etwa vor einer Kant-Orthodoxie zu warnen, sondern vielmehr zu behaupten, daß eine wirkliche Aneignung der philosophischen Erkenntnisart und eine Wiederaufnahme der streng philosophischen Studien notwendigerweise mit der Bewältigung der orthodox-kritischen Gedankengänge Kants beginnen muß. Nur so werden wir aus den Untiefen des positivistischen Fahrwassers wieder herauskommen.

Die notwendige Folge davon muß aber sein, daß allmählich eine reinliche Scheidung zwischen der empirischen Psychologie

und der Philosophie vollzogen wird. Es müssen die Konsequenzen daraus gezogen werden, daß sich die Psychologie in eine schlechthin empirische Disziplin verwandelt hat; sie ist dadurch heute zu einer Hilfswissenschaft der Physiologie geworden, und darum muß sie auch lediglich mit dieser verbunden werden. Wenn wir auch das vernichtende Urteil Kants, daß die empirische Psychologie niemals strenge Wissenschaft werden kann, hier auf sich beruhen lassen wollen, so muß doch nunmehr, seitdem die Psychologie ganz in Empirie aufgegangen ist, mit der anderen Forderung des Königsberger Denkers Ernst gemacht werden, daß sie als bloß empirische Disziplin durchaus von der Philosophie getrennt werden müsse. Nicht um die Entscheidung eines äußeren Kompetenzkonfliktes handelt es sich hierbei, sondern um eine Differenzierung von fundamentaler Bedeutung. Es muß eben nachgerade endlich wieder zum Bewußtsein gebracht werden, daß es zwei durchaus in der Behandlung gesonderte Erkenntnisarten gibt, die philosophische und die empirische, die sich als solche ergänzen und erst in ihrer Zusammenfassung das ganze Wissenschaftssystem zu erzeugen vermögen; jene hat es ausschließlich mit der Erforschung der allgemeinen und konstanten Bedingungen der Möglichkeit oder dem Wesen aller Erfahrung überhaupt zu tun, diese dagegen mit den angewandten Bedingungen der veränderlichen Bestimmungen der besonderen Gebiete von Erfahrungserscheinungen. Nun sollte klar sein, daß zur Bewältigung dieser verschiedenartigen Probleme auch eine gesonderte Schulung des Geistes erforderlich ist. Man kann sich ja wohl, wenn man mit dem Studium der Philosophie auch dasjenige eines oder mehrerer Fächer der empirischen Forschung verbindet, die Beherrschung beider Erkenntnisarten aneignen, aber deswegen bleibt doch die methodische Schulung in der einen Art wesentlich gesondert von der in der anderen. Ist demnach die Psychologie definitiv eingerückt in den Verwaltungsbezirk der empirischen Wissenschaften, so ist es geradezu ein Widersinn, wenn man die Ausbildung in diesem Gegenstande gleichwohl noch immer als geeignet zur Schulung des philosophischen Geistes ansieht. Eben da die empirische Erkenntnisart in einem prinzipiellen Gegensatz zu der philosophischen steht, so muß die Psychologie, so lange sie eine philosophische Disziplin bleibt, die Förderung der philosophischen Erkenntnisart auf das nachhaltigste beeinträchtigen, wenn nicht gänzlich vernichten. Zu einer Hebung und Belebung des philosophischen Geistes kann es daher erst wieder kommen, wenn die empirische Psychologie endlich den Schein vermeidet, als Disziplin der Philosophie gelten zu wollen, und wenn sie sich auch äußerlich den übrigen empi-

rischen Wissenschaften angliedert. Es ist höchst bemerkenswert, daß der Neukantianismus auch diese bereits von Kant gegebene Mahnung außer acht gelassen und so auch an diesem Punkte gezeigt hat, wie wenig er den wahren Kant begriffen hat.

Aber wenn wir auch mit allem Nachdruck den Standpunkt vertreten, daß der im neunzehnten Jahrhundert abgerissene Faden der Philosophie nur durch Anknüpfung an den orthodoxen Kritizismus wieder weitergesponnen zu werden vermag, so soll damit doch schlechterdings nichts anderes gesagt sein, als daß jeder weitere Fortschritt zunächst von hier seinen Ausgang nehmen muß. Es soll aber keineswegs damit etwa die Ansicht geltend gemacht werden, daß die Lösung der rein philosophischen Probleme nun schon definitiv durch Kant und seine unmittelbaren Nachfolger erledigt sei. Kant hat den ersten Spatenstich getan zur endgültigen Fundamentierung der Philosophie als strenger Wissenschaft; aber es bedarf der Arbeiter noch viele, um die Grundlagen dieser Methode völlig sicherzustellen. Das kann aber nur geschehen, wenn man sich erst zuvor einmal des orthodoxen Kant gründlich vergewissert hat; denn die Wissenschaft ist kein Spiel subjektiver Einfälle, wofür dünkelhafte Köpfe sie noch immer halten, sondern sie ist das Erzeugnis kontinuierlicher Geistesarbeit; und daher muß ein jeder ihrer Mitarbeiter das Problem an dem Punkte angreifen, bis zu dem es jeweilig entwickelt ist. Derjenige Punkt aber, bis zu dem das rein philosophische Problem entfaltet worden ist, ist kein anderer als der klassische Idealismus, und deshalb ist alle Weiterbildung zunächst an diesen mit dem Kritizismus beginnenden Idealismus gewiesen. Daher ist ersichtlich, weshalb alle die Angriffe der Materialisten und Spiritualisten, der Positivisten und Idealisten die kritische Position Kants weder erschüttern noch stützen konnten; denn sie benutzten allesamt wieder die Werkzeuge, deren Unzulänglichkeit für die Lösung dieser Aufgabe Kant aufs schlagendste erwiesen hatte; und das wirkliche Ergebnis ist denn auch gegenwärtig, daß man bisher weder mit der deduktiven Analyse, noch mit der Induktion und Wahrscheinlichkeitslehre auch nur einen einzigen Schritt über den transzendentalen Kritizismus hinausgekommen ist. Der Kritizismus ist nur durch den Kritizismus zu überwinden, d. h. der unvollkommene durch den vollkommeneren, nicht aber durch das von diesem überholte und für diesen Zweck unbrauchbar gewordene Verfahren des deduktiven Formalismus oder der induktiven Empirie. Darin liegt der Grund, weshalb sich heute noch aller Fortschritt der Philosophie allein aus der umfassenden Kenntnis der orthodoxen Transzendentalphilosophie heraus entwickeln kann.

Eben aus der sorgfältigsten inneren Erfassung des Kritizis-

mus, aber auch nur daraus, öffnet sich erst der Blick dafür, worin die Unvollkommenheit der transzendentalen Methode besteht, so daß die Deduktionen Kants noch nicht als die endgültige Lösung des reinen Wissenschaftsproblems angesehen werden können. Wie ich das in meinem oben genannten Buche genauer dargelegt habe, ist die Quelle aller der unzulänglichen Bestimmungen der Transzendentalphilosophie darin zu suchen, daß Kant, wie die ganze vorangehende Philosophie von Sokrates ab, seinen Ausgang noch von dem subjektiv psychologischen Standpunkt aus genommen hat. Es ist seine Absicht, die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungseinheit überhaupt zu ermitteln; aber er geht nun nicht von dem Faktum dieses objektiv und subjektiv zugleich gegebenen Erfahrungszusammenhanges als eines solchen auf die ihn allgemein konstituierenden Bedingungen dialektisch zurück, wie es natürlich gewesen wäre, sondern er unterwirft statt dessen, noch durchaus psychologistisch, das erkennende Individuum der Untersuchung, indem er nach den unsere Erkenntniseinheit ermöglichenden Bedingungen fragt und so die objektive Erfahrungseinheit lediglich daraus konstituiert. Damit trifft er nicht den Kern des wissenschaftlichen Problems, wie es in dem Verfahren der mathematischen Naturwissenschaft zuerst sichtbar geworden ist. Denn wie die Mechanik das erkennende Individuum als solches völlig eliminiert und sich nur auf ein aller Erfahrung gemeinsames Bewußtsein überhaupt bezieht, so hätte auch die Philosophie nicht auf das erkennende Individuum, sondern auf dieses reine Erfahrungsbewußtsein schlechthin rekurrieren müssen. Statt dessen aber isoliert Kant erst das einzelne menschliche Subjekt aus dem gesamten übrigen Erfahrungszusammenhange, ermittelt dann aus seinen Erkenntnisvermögen, der Sinnlichkeit und dem Verstande, alle seine Erkenntniseinheit konstituierenden Faktoren und läßt darauf die objektive Erfahrungseinheit, von der er das Subjekt doch erst absondern mußte, hinterher als ein Produkt jener Erkenntniseinheit erscheinen. Infolge seines psychologistischen Ansatzes gerät er dadurch auf Erkenntniskritik statt auf universelle Erfahrungskritik und verfällt damit einem verderblichen Zirkelverfahren, das sich namentlich in der plötzlichen Zuhilfenahme der „reinen Materie“ und weiterhin in dem Kapitel von den Analogien der Erfahrung zeigt. Seine transzendentale Kritik nämlich hatte ihm nur Raum und Zeit als die reinen Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien als diejenigen des Verstandes an die Hand gegeben; demnach ist die überraschende Einführung der reinen Materie von seinem Standpunkt aus eine logische Erschleichung, die aber notwendig geworden war, um neben dem Grundsatz von der extensiven Größe auch noch die anderen Grundsätze zu gewinnen. An dieser Stelle

offenbart sich demnach der Bruch und die Unhaltbarkeit seines erkenntniskritischen Verfahrens, und es entsteht daraus die Notwendigkeit der Änderung des von ihm eingeschlagenen Weges. So gewinnen wir also nicht mit den Mitteln eklektischer Kritik, sondern allein unmittelbar aus dem orthodoxen Kantianismus heraus erst die Einsicht, an welchem Punkte die Verbesserung der kritischen Methode einzusetzen habe. Zugleich aber tritt auch hier deutlich zutage, wie gefährlich die Verquickung der Philosophie mit Psychologie ist, insofern Kants transzendentale Kritik gerade dadurch brüchig geworden ist. Demnach muß die von der Philosophie zunächst zu stellende Forderung lauten: Befreiung der kritischen Methode von dem Psychologismus oder absolute Erfahrungskritik statt Erkenntniskritik.

Wir sind damit am Ende unserer Ausführungen. Wir haben gezeigt, daß das neunzehnte Jahrhundert deshalb als unphilosophisch zu bezeichnen sei, weil es das von Kant vermittelst einer neuen Methode philosophisch entwickelte Wissenschaftsproblem nicht aufzunehmen und weiterzubilden imstande war und vielmehr auf überholte Phasen dieser Entwicklung zurückgegriffen hat; wir haben ferner dargelegt, daß der sogenannte Neukantianismus in Wahrheit den Weg zu dem Kritizismus nicht zurückgefunden, sondern vielmehr dem antikantischen und unphilosophischen Psychologismus oder Positivismus die Bahn geebnet hat; wir haben dann die Gründe angeführt, weshalb eine Neubelebung der philosophischen Erkenntnisart nur durch die Trennung der Philosophie von der empirischen Psychologie und durch ein eindringliches Studium des orthodoxen Kantianismus zu erwarten sei, und haben endlich darauf hingewiesen, wie diese eingehende Kenntnisnahme des Kritizismus nicht an Kant bindet, sondern gerade erst den Fortschritt über die Schranken seiner Philosophie hinaus ermöglicht und zwar auch durch Überwindung des Psychologismus.

Wie kaum je zuvor macht sich heut der Mangel philosophischer Schulung in allen Kreisen der wissenschaftlich Gebildeten geltend. Das mag eine Zeitlang hingehen; bei längerer Dauer aber muß ein solcher Zustand die Gefahr bedenklicher Verflachung des geistigen Lebens mit sich bringen, wie sich das denn auch tatsächlich bereits an allen Orten und Enden zeigt. Wie könnte das auch anders sein, wenn man die Ausbildung einer für alle höhere Geisteskultur unentbehrlichen Erkenntnisart völlig verkümmern läßt. Die Abnahme des Verständnisses für die spezifische Eigenart der philosophischen Erkenntnisweise ist bereits so weit gediehen, daß nicht selten schon von autoritativer Seite aus die Existenzberechtigung dieser Erkenntnisart

in Frage gestellt wird. Das also ist die Frucht der Vorherrschaft des pseudophilosophischen Positivismus, daß die empirisch-psychologische Schulung allein noch für maßgebend erachtet wird, und daß somit die Behandlung aller tieferen Geistesprobleme völlig brach gelegt ist. Da ist es denn die höchste Zeit, daß sich alle weiterblickenden Männer zu gemeinsamem Wirken verbinden, um dieser Gefahr zunehmender Geistesverflachung nachdrücklich zu steuern. Wir dürfen nicht vergessen, daß jene positivistische Denkart ursprünglich nicht auf deutschem Boden gewachsen ist, sondern daß wir sie aus der Fremde bekommen haben, und daß wir darüber unsere angestammte Geistesart verlottert haben. Eben darum müssen wir uns auf einem Umwege wieder zu dem Stand unserer überkommenen Entwicklung zurückbegeben, auf dem wir sie verlassen haben, und müssen von da aus wieder vorwärts zu schreiten suchen. Und in diesem Sinne rufen wir noch einmal allen, die es mit dieser Frage ernst nehmen, zu:

„Vom psychologistischen Positivismus über Kant zur Philosophie zurück und auf dem kritischen Wege vorwärts!“

Kant und die spekulative Mathematik.

Die reine Wahrheit ist menschlicher Erkenntnis nicht ergründlich, — es sei denn durch die Kraft spekulativen Denkens. Begründer dieser Einsicht sind die Hellenen gewesen, und so haben sie zuerst die Leuchte entfacht, welche schließlich unser ganzes Leben im Geiste zu verklären bestimmt ist. Was vom Altertum so ans Licht der Welt gebracht war, ist hinfort nicht wieder vergessen worden, auch nicht im Mittelalter; aber das spekulative Erbe ist in dieser ganzen Zeit nur im einzelnen ausgebreitet, nicht zu fortschreitender Entwicklung nutzbar gemacht worden. Die Gabe urschöpferischer Ideengestaltung ist von den Hellenen erst wieder auf die Germanen übergegangen und hat in den Tagen unserer klassischen Philosophie durch Kant und Fichte, durch Schelling und Hegel eine ungeahnte Fruchtbarkeit entfaltet.

Was diese vier großen Denker geschaffen haben, darf nicht isoliert genommen werden, sonst stirbt es unter den Händen ab; es muß wie ein einziges, in sich zusammenhängendes Ganzes betrachtet werden, wenn seine lebendige Bedeutung durchschaut werden soll. Dann aber wird erkenntlich, daß sich der Genius unseres Volkes in dieser fortschreitenden Ideenentwicklung selber ausgesprochen und sich so zur Klarheit des Gedankens erhoben hat. Es wird ersichtlich, daß die ideelle Grundbestimmtheit unseres Volkstums, wie sie sich seit der Reformation in der Sphäre religiöser Subjektivität zu äußern begonnen und sich in unserer klassischen Dichtung symbolisch veranschaulicht hat, durch die spekulative Philosophie sich erst zum Bewußtsein der in ihr ruhenden Freiheit des Geistes emporgerungen hat. Was Luther vermöge der Genialität des seiner selbst gewissen Glaubensgefühls ahnend ergriffen, was Goethe und Schiller als den Grundquell aller natürlichen und sittlichen Daseinsentfaltung in künstlerischer Versinnlichung gefaßt haben, das ist von Kant zu Hegel in hüllenloser Wahrheit dem geistigen Auge entschleiert worden.

Aber mit dem Aussterben der Generation Hegels ist der spekulative Idealismus aus dem Zustande aktueller in den po-

tenzieller Energie übergegangen. Er hat sich von der Bühne der wissenschaftlichen Aktion zurückgezogen und hat den Platz der Gegenwirkung jenen mit dem endlichen, empirisch-verständigen Wissen sich befassenden Mächten freigeben. Hegel selber würde diesen Übergang vom Idealismus zum Positivismus, vom Rationalismus zum Empirismus, von der Geistesphilosophie zum Psychologismus als durchaus seiner dialektischen Methode entsprechend gefunden haben, wonach jede Position erst in ihre Negation übergehen müsse, um sich alsdann in der Negation dieser Negation darüber hinaus zu einer affirmativen Totalität zusammenzufassen. Danach hätte auch das Zeitalter der Philosophie erst in ein solches der Unphilosophie übergehen müssen, um alsdann dereinst wieder aus dieser Verneinung der spekulativen Ideenentwicklung in eine höhere Bejahung umzuschlagen. Ob dieses Gesetz der Selbstentwicklung des Geistes zutreffend bestimmt ist, soll hier nicht weiter untersucht werden. Indessen das entspricht den Tatsachen, daß der Epoche der klassischen Philosophie eine solche der auf alle Gebiete des endlichen Wissens sich erstreckenden Empirie gefolgt ist, daß wir aber trotz der Ausbreitung dieser sinnlichen, positiven Kenntnisse innerlich um keinen Schritt weiter gekommen sind, und daß aus dieser Verödung des geistigen Lebens der Drang nach spekulativer Lebensvertiefung von Tag zu Tag mächtiger wird. In den unsicher tastenden Bewegungen der Literatur und der Kunst, wie des religiös-sittlichen und gesellschaftlichen Lebens, überall macht sich der Mangel lebenzeugender Ideen drückend fühlbar, und doch muß erst der Boden wieder bereitet werden, in dem ihr tiefverborgener Same zu neuem Leben zu erwachen vermag. Der Philosophie aber kommt es an erster Stelle zu, zunächst einmal das Licht des Verständnisses für die reine, spekulative Natur der Ideenbewegung von neuem zu entzünden, — zu entzünden an dem Erbe unseres klassischen Idealismus. Wir müssen seinen Faden wieder da aufnehmen, wo ihn die vorangehenden Generationen haben aus der Hand fallen lassen, um ihn alsbald mit neuer Kraft weiterzuspinnen.

Um den rechten Standpunkt für die Charakteristik unserer klassischen Philosophie zu gewinnen, muß man sich so stellen, daß man ihren natürlichen Zusammenhang mit der klassischen Philosophie der Hellenen direkt zu überblicken vermag. Die wahrhaft schöpferische Epoche dieser hellenischen Gedankenbewegung erreicht ihren Höhepunkt und ihren Abschluß im Denken des Aristoteles. Bei uns eröffnet Kant den Reigen. Was dazwischen liegt, ist kulturhistorisch sehr interessant und im einzelnen auch philosophisch wertvoll und bedeutsam, aber die Lösung des Hauptproblems wird in dieser ganzen Zeit wenigstens direkt um keinen

Schritt weiter gebracht. Bezeichnend dafür ist es ja, daß Kant sogar selber bezüglich der Logik zu der Überzeugung kam, daß sie zwar seit Aristoteles keinen Schritt rückwärts hat tun dürfen, daß sie aber auch bis dahin keinen Schritt vorwärts hat tun können. Aber damit ist es nicht abgemacht; es handelt sich nicht bloß um die formale Logik, man muß die Behauptung Kants auf die Entwicklung der philosophischen Methode überhaupt ausdehnen und sagen: die spekulative Philosophie beginnt erst wieder mit Kant sich über die Stufe zu erheben, auf welcher sie Aristoteles zurückgelassen hat.

Um das zu verstehen, müssen wir einmal die Frage aufwerfen: was ist, in eins gefaßt, der Gesamtertrag schöpferischer Menschheitsbildung, den der klassische Hellenismus seinen Nachfahren hinterläßt? Die Antwort kann nicht wohl anders lauten als: die Entdeckung des Geistes als der allbestimmenden Vernunfttotalität. Die rechte Würdigung dieser ihre Schalen endlich durchbrechenden Wahrheit, durch die sich die Menschheitskultur des Abendlandes auf einmal und für immer über diejenige der ganzen Umwelt erhebt, wird aber dadurch fortgesetzt erschwert, daß die Bezeichnungen „Denken" und „Geist" in einem sehr verschiedenen Sinn genommen werden. Das Denken auf seiner niedrigsten Stufe ist sinnlich-psychologisches, in die Gegenstände der Wahrnehmung versenktes Denken; in seinem Fortgange ist es abstrahierend-psychologisches oder verständiges Denken, als welches es die gesetzlichen Verknüpfungen der abstrakten Allgemeinbestimmtheiten zum Gegenstande hat. Bis dahin ist es aber unfreies Denken, das sich auf seinen Inhalt, seine Gegenstände noch als ihm fremde, „gegebene" bezieht und sie noch nicht erkennt als das konkrete Denken seiner selbst. In diesen Weisen ist das Denken endliches Denken, — Denken des endlichen Subjektes, durch welches das denkende Sach- und Selbstbewußtsein noch in abstrakt unwahrer Selbständigkeit auseinandergehalten wird. Soweit war auch die nicht-hellenische Menschheit gelangt, wenn sie auch nicht dazu gekommen ist, die Formen dieses psychologischen Denkens wissenschaftlich zu fixieren, wie es später Aristoteles nachgeholt hat. Aber die Entwicklung der hellenischen Philosophie charakterisiert sich als die fortschreitende Erkenntnis, daß das Denken mehr ist als solch endliches Denken, daß es, in seiner ganzen Wahrheit erfaßt, unendliches, vernünftiges Denken oder Geist ist. Maßgebend für diese Einsicht war, daß es keine andere Seinsbestimmtheit als das Denken gibt, von dem aus alle Form- und Inhaltsbestimmungen des gesamten Welt- und Selbstbewußtseins ausnahmslos begriffen werden. Ist es aber so, dann gibt es auch nur den einen Weg zur wahren Wissenschaft, nämlich den, die in sich

entwickelte Totalität des äußern und inneren Universums als die Selbstbestimmung des einen, unendlichen Denkens zu erfassen. Das endliche Denken des endlichen Subjektes ist nur ein beschränktes Denken des unendlichen Denkens; aber da dieses es selbst ist, das sich zu jenem beschränkt, so vermag sich auch das endliche seinerseits zum unendlichen Denken zu erheben, wenn es von sich aus seine endliche, individuelle Beschränkung negiert. So wird aus dem sinnlich-psychischen Menschen der geistige Mensch und aus dem Soma psychikon das Soma pneumatikon (1. Kor. 15).

Das ist das Fundament der Weisheit, zu welcher die Hellenen gelangen, und es ist derselbe Aristoteles, der in seiner Seelenlehre die Logik der Psychologie, in seiner Physik die Logik der Natur, in seinem Organon die des abstrahierend-verständigen Denkens als die Weisen des endlichen Erkennens begründet hat, und ebenderselbe, der jene höchste und erhabenste Weisheit von der denktätigen Vernunfttotalität als Logik des Geistes in seiner Metaphysik konstituiert und sie in der Ethik und Politik nach der praktischen Seite hin ausgebaut hat. Als Hegel am Schluß seiner Enzyklopädie die Summe seiner spekulativen Untersuchung anzugeben suchte, da fand er sich gedrängt, sein Werk mit denjenigen Sätzen des Aristoteles zu krönen, die in Wahrheit das reinste und vollendetste Ergebnis der gesamten hellenischen Kulturbewegung zum Ausdruck zu bringen. Auf deutsch mögen sie etwa so lauten: „Das vernünftige Denken an und für sich ist das Denken des wahrhaft Guten und zwar das vernünftigste, das des absolut Guten. Sich selbst aber denkt die Vernunft, indem sie sich auf sich selbst als das vernünftig Gedachte bezieht. Gedacht also, verwirklicht sie sich beziehend und denkerzeugend, so daß Vernunft und vernünftig Gedachtes eins und dasselbe sind. Denn das, was das Gedachte und den Wesensgrund in sich vereinigt enthält, ist eben die Vernunft. Daher ist diese ihre Verwirklichung ein Göttliches höheren Grades als das, was die Vernunft nur untätig zu enthalten scheint, und so ist die denkende Vernunftentwicklung der Freuden und der Güter Höchstes. Wenn nun, was sich stetig, wie wir nur manchmal, in so reiner Freude erhält, Gott ist, so ist dies bewunderungswürdig und um so bewundernswerter, in je höherem Grade es sich so verhält. Also aber verhält es sich. Auch ist ihm das Leben immanent. Denn die Entwicklung der Vernunft heißt Leben. Und sie ist Entwicklung, und diese ihre Entwicklung an und für sich ist absolut gutes und ewiges Leben. Das ewige, absolut gute Lebewesen aber heißt Gott, und daher wohnt der Gottheit Leben von stetiger, unendlicher Dauer inne. Denn das heißt: Gott.“ In dieser Einsicht, daß die Vernunft die Totalität alles Guten ist, und daß sie

dadurch ist, daß sie denkt; schließlich, daß alles menschlich vernünftige Denken — Denken jenes absoluten Denkens ist und sein muß, darin faßt sich letzthin alles zusammen, was die Grundidee abgegeben hat zu der tiefgreifendsten Evolution, welche die Weltgeschichte bis jetzt erlebt hat. Denn aus dieser Idee als ihrer praktischen, allgemein-menschlichen Verwirklichung hat sich unter Anknüpfung an geschichtlich Gegebenes diejenige Religion entfaltet, welche sich auf die Wahrheit gründet, daß Gott Geist ist und daß, die ihn anbeten, ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten müssen; — diejenige Religion, welche von der Idee getragen ist, daß alles aus dem Geist und durch den Geist ist, daß dieser in seiner objektivierenden Selbstbestimmung als Logos die Welt als seine Welt gesetzt hat, und daß die zur Vernunft erwachenden Menschengeschöpfe durch die Verlebendigung dieses Logos in sich wiederum ihr endliches Dasein mit dem unendlichen Geiste versöhnen. Es wird nicht bestritten werden, daß kein Fortschritt der weltgeschichtlichen Entwicklung dieser Ermittlung und Vermittlung des Geistes auch nur entfernt an innerem Werte gleichkommt, weil dadurch nicht bloß dies oder jenes in seiner richtigen Bedeutung erfaßt, sondern weil der Mensch selber damit erst wahrhaft zum Menschen erhoben worden ist. Und diese Idee, aus der die Religion des reinen Christentums geboren wurde, so daß dadurch jene ideelle Wahrheit zum Gemeingut aller Menschen gemacht worden ist, diese Idee, noch gehalten in der allgemeinen Sphäre des denkenden Denkens, ist ein Erzeugnis des hellenischen Geistes.

Aber nicht die religiöse Verwirklichung des spekulativen Gedankens beschäftigt uns hier; es ist dieser Tatbestand nur deswegen erwähnt worden, um der freilich allzu banausischen Ansicht zu begegnen, daß die philosophische Spekulation ein leeres und unfruchtbares Gedankenspiel sei; und es sollte demgegenüber nur wieder einmal darauf hingewiesen werden, daß gerade von ihr die Bewegung entfacht worden ist, durch welche unser Geschlecht zur Entwicklung des wahren, geistigen Menschheitstypus fortgeschritten ist. Nur das noch möge hinzugefügt sein: wahre Philosophie, und das ist allein die spekulative, birgt auch die wahre Religion in sich; nur hält sich jene im Bereich des reinen, innersten Denkens, während diese sich über den ganzen Umkreis der natürlichen Lebensbewegung praktisch bestimmend ausdehnt. „Die Religion,“ sagt unser größter Religionsphilosoph, „ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist; die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit aber ist eine besondere Art ihres Bewußtseins, deren Arbeit sich nicht alle, vielmehr nur wenige unterziehen. — Das Fundament der wissenschaftlichen Erkennt-

nis ist der innere Gehalt, die innewohnende Idee und deren im Geiste rege Lebendigkeit, wie nicht weniger die Religion ein durchgearbeitetes Gemüt, ein zur Besinnung erwachter Geist, in ausgebildeter Gestalt ist."

Ist nun die wesentliche, positive Leistung des hellenischen Geistes in der angegebenen Weise getroffen, so wäre doch die konzentrierende Charakteristik dieser Fundamentalidee unvollständig, wenn nicht auch die Schranken und der Mangel dieses Erkenntnisverfahrens herausgehoben würden. Man kann die Methode dieses platonisch-aristotelischen Vorgehens als die phänomenologische Denkentwicklung bezeichnen, und eben darin, daß Aristoteles und mit ihm das gesamte Altertum bei dieser Phänomenologie des Geistes stehen geblieben ist, darin liegt die Begrenztheit. Plato wie Aristoteles gehen stets von dem Gegenstandsphänomen der unmittelbaren, sinnlichen Wahrnehmung aus, und indem sie an diesem unmittelbaren Wissen dialektisch die Widersprüche entwickeln, gelangen sie beständig zu dem Ergebnis, daß das wahrhaft Seiende ausschließlich auf dem begrifflichen Denken beruhe. Dadurch aber unterscheiden sie sich, daß Plato die Begriffe zwar nicht in dem schlechten Sinne als transzendente Wesen, sie wohl aber im Denken als die den sinnlichen Gegenständen abstrakt gegenüberstehenden Wesenheiten oder Ideen nimmt und sie so nach dem Grade dieser Abstraktion in einen stufenmäßig geordneten Zusammenhang bringt. Eben darin aber besteht der Fortschritt des aristotelischen Denkens, daß von diesem jene einseitige Abstraktion kritisch überwunden und der Begriff als immanente, konkrete Wesenstätigkeit charakterisiert wird. Hierdurch wird das weitere Ergebnis ereicht, daß das starre Sein der platonischen Ideen in eine lebendige Entwicklung aufgelöst wird, worin sich die Denkvernunft, als sich zu Einzeldingen differenzierend, selbsttätig manifestiert. Hieraus erwuchs nun die Aufgabe, die Gesetze dieser selbsttätigen Denkvernunft zu ermitteln, und eben hier ist es, wo Aristoteles über die phänomenologische Dialektik hätte hinausgehen müssen, um zu einem in sich geschlossenen System zu kommen; und doch ist tatsächlich weder er noch sein Nachfolger darüber hinausgekommen. So entwickelt dieser Denker dann nur gewisse, an dem phänomenalen Dasein auftauchende Gegensätze, wie Form und Stoff, Potenzialität und Aktualität, Bewegung und bewegende Ursache, um ihren Widerspruch in einer höheren Einheit aufzuheben, und er erklärt zwar, daß das höchste, das göttliche Gesetz dieser begreifenden Vernunfttätigkeit schlechthin das Denken des Denkens sei, aber er gelangt doch nicht mehr dazu, die höhere Methode zu finden, wonach dieses absolute Denken ohne Rücksicht auf die phänomenale Welt

seine Gegensätze und ihre Aufhebung rein aus sich selbst zu einem geschlossenen System entwickelt. Daher sagt Hegel mit Recht von ihm: „Der Mangel der aristotelischen Philosophie liegt also darin, daß, nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser aber in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinanderfiel, die Einheit, der absolut sie verneinende Begriff, nicht geltend gemacht worden. Dies ist es nun, was die Folgezeit zu leisten hatte.“ Daß gleichwohl diese Schranke schon im Altertum fühlbar wurde und daß daraus das Bedürfnis, sie zu überwinden, sich bemerkbar machte, ist daraus zu ersehen, daß die nacharistotelische Philosophie jene, alle Gegensätze in sich fassende, oberste Begriffseinheit durch eine phantastische, theologische Metaphysik weiter zu bestimmen suchte. Aber es wird dadurch nur um so durchsichtiger, daß dem hellenischen Denken an diesem Punkte die Grenze gezogen war, über die es nicht mehr hinauszudringen vermochte. Daß auch das ganze Mittelalter sich über diese theologisierende Metaphysik nicht mehr erhoben hat, bedarf keiner weiteren Begründung. So ragt also von dem Altertum her ein Denkproblem herüber, das von Aristoteles noch formuliert wurde, aber gleichwohl ungelöst blieb; deswegen ungelöst, weil sich die wissenschaftliche Kraft des philosophischen Denkens in der phänomenologischen Dialektik erschöpft hatte und die tiefer dringende Methode der spekulativen Logik nicht mehr zu entwickeln vermochte. Dieses Problem aber, das von Aristoteles als Denken des Denkens fixiert war, taucht alsdann in der kritischen Frage Kants wieder auf: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Es bedarf schon eines tieferen Eindringens, um die Identität des Gedankens in diesen äußerlich so verschieden lautenden Ausdrucksweisen zu erkennen. Denn diese Identität beruht nicht darauf, daß Kant sogleich dasselbe Ziel ins Auge gefaßt hätte, auf das Aristoteles vorausdeutend hingewiesen hatte, sondern lediglich darauf, daß die Kantische Problemstellung zu einer darüber hinausgehenden Entwicklung Veranlassung gab, in deren weiterem Verlauf erst klar zutage trat, daß sich diese spekulative Bewegung letzthin auf die Ermittlung der Denkmethode des konkreten Denkens konzentriert. Man darf dabei nicht vergessen, daß Kant eben nicht direkt von Aristoteles ausgegangen ist, sondern daß er zunächst ganz mit der philosophischen Denkweise seines Zeitalters verflochten war, bis er die Unmöglichkeit, auf diesem Wege vorwärts zu kommen, einsah. Daß ihn dabei die Humesche Bankrotterklärung aller streng wissenschaftlichen Erkenntnis aus dem dogmatischen Schlummer aufscheuchte, hat er selbst vermerkt, und darüber herrschte fortab kein Zweifel mehr, daß sowohl die empirische wie die dogmatische Frage-

stellung falsch sei. Um so frapanter ist es nun, daß sein Genius ihn ohne direkte Beziehung zu dem Stagiriten dazu treibt, das vom Altertum hinterlassene Gedankenerbe sich aus eigener Kraft zu erwerben und den ersten Versuch einer Logik der reinen Vernunft zu machen.

Hierbei muß sogleich noch auf einen anderen Punkt verwiesen werden, der für das Verständnis dieser reinen Vernunftspekulation von großer Bedeutung ist, ohne daß ihn jedoch der Begründer der Transzendentalphilosophie schon geltend gemacht hätte. Wer nämlich die Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis zu Hegel in ihrer wahren Grundbestimmtheit erfaßt, muß zu der Einsicht gelangen, daß dieselbe Idee, welche auf dem speziellen Gebiet der Mathematik bereits zur Begründung der Infinitesimalmethode geführt hatte, hier ihre allgemein-konstituierende, philosophische Fassung erhält.*) Was die Differenzial- und Integralrechnung für die Mathematik zu bedeuten hat, das ist die Logik der reinen Vernunft oder die spekulative Logik für die unendliche, allumfassende Vernunfttotalität. Das ist nicht so zu verstehen, als ob es die Hauptaufgabe der reinen entwicklungstheoretischen oder spekulativen Philosophie wäre, die allgemeine Erkenntnisfunktion der Infinitesimalmethode festzustellen; das ist vielmehr eine spezielle Aufgabe der angewandten Philosophie. Wohl aber ist das gemeint, daß der Begriff der höheren Analysis sich als eine spezifisch bestimmte Tendenz der allgemeinen spekulativen Erkenntnisfunktion erweist. Wie sich die höhere Mathematik zur niederen verhält, so die spekulative Erkenntnis zur empirischen überhaupt, und zwar dadurch, daß sie von dem Berechnen und Begreifen des Endlichen (und quantitativ Endlosen) durch Endliches, sich zu seiner Bestimmung aus dem qualitativ Unendlichen erhebt. Was philosophisch an der höheren Analysis am meisten interessiert, ist der Umstand, daß sie sich in ihrer Berechnung des Zusammenhanges und der Abhängigkeit von Größen ebenfalls wie die spekulative Logik von jener falschen empirisch-psychologischen Vorstellungsart freimacht, wodurch endliche Empfindungen und Anschauungen als Elementarbestimmungen oder Elementarteile abstrakt festgehalten und so verbunden vorgestellt werden. Gegenüber dieser empirischen Erkenntnisart liegt der mathematischen wie der philosophischen Spekulation vielmehr der Begriff der stetigen Veränderung zugrunde. Mit Recht sagte daher der Jenenser Mathematiker K. Snell (Einführung

---

*) Man vergleiche hierzu H. Cohen „Das Prinzip der Infinitesimalmethode", wo dieser Gedanke in einem anderen, mir nicht ausreichend erscheinenden Sinn behandelt wird.

in Diff.- und Int.-Rechnung S. 128): „Der Begriff der stetigen Veränderung und der Veränderung überhaupt ist nach allen seinen Schwierigkeiten und Härten für das Denken in der Philosophie lange vorher, ehe dieser Begriff in der Mathematik eine solche Wichtigkeit und weite Sphäre seiner Anwendbarkeit erhalten hat, weitläufig zur Sprache gebracht und in viel allgemeinerem Sinne behandelt worden, als es der Mathematik zukommt. Die Mathematik sollte dies Gebiet auch gänzlich der Philosophie überlassen, da alles, worauf diese Untersuchungen zuletzt hinauslaufen, nur die logische Natur dessen betrifft, was man das wahrhaft Seiende oder Reale nennen will.“ Die Idee des Unendlichen, wie sie sich in dem inneren Fluß der stetigen Selbstentwicklung manifestiert, das ist der Grundbegriff der höheren Analysis wie der spekulativen Logik. Aber während die Mathematik ihr aus jenem Begriff entspringendes Problem darauf beschränkt, die momentane verhältnismäßige Stärke des Wachsens zweier Veränderlichen zu berechnen, ist es ihr schon durch Leibniz und Newton gelungen, die Methode dieser Berechnung festzustellen. Die spekulative Philosophie dagegen beginnt erst mit Kants transzendentaler Deduktion die Lösung ihres fundamentalen und umfassenden Problems vorzubereiten. Nur eins sei noch dazu bemerkt. Bekanntlich hat Leibniz dem Begriff der höheren Analysis den Namen gegeben und hat ihn das Differenzial einer veränderlichen Größe genannt; er hat es aber geltend gemacht als die unendlich kleine Veränderung einer Funktion, welche dadurch erzeugt wird, daß eine darin enthaltene veränderliche Größe eine unendlich kleine Veränderung erleidet. Und nun sei schon hier bemerkt, daß dieser so formulierten Infinitesimalmethode ein synthetisches Problem zugrunde liegt, das nicht darin geltend gemacht ist, und gerade dieses bildet den Ausgang der spekulativen Philosophie.

Der erleuchtende Gedanke, durch den Kant die Philosophie wieder mit festem Griff auf die Höhe des Aristotelischen Denkens erhebt, ist das Kopernikanische Aperçu, worin er erklärt: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; — aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zugrunde. — Man versuche es daher einmal, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.“ Damit war klar zum Ausdruck gebracht: 1. alle empirisch-psychologische Forschung, welche allgemein gültige und notwendige oder apriorische Erkenntnis aus der sinnlichen Gegenstandswahrnehmung ableiten will, scheitert an dieser Aufgabe und ist daher unfähig, strenge Wissenschaft zu begründen; 2. alles Erkenn-

bare, d. h. der Inbegriff der Erfahrungstotalität, kann nur dann wissenschaftlich erkannt werden, wenn das Allgemeingültige und Notwendige daran eine vom Erkennen selber abhängige Erkenntnisfunktion ist. — Die Erfahrung in ihrer wissenschaftlichen Qualifikation ist demnach, wie Kant sagt, „eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert, dessen Regeln ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, — welche (Erkenntnisart) in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen"; oder wie es kürzer lauten würde: die Erfahrung ist die abhängig veränderliche Seinsbestimmung der reinen Erkenntnis als des unabhängig veränderlichen Seinsgrundes. Die Wissenschaft begründende oder philosophische Forschung hat daher ähnlich wie die höhere Analysis die Aufgabe zu lösen, wie die Erkenntnis sich in ihrer allgemeinen, von aller empirischen Wahrnehmung unabhängigen Erkenntnisfunktion allgemeingültig und notwendig bestimmt; — sie ist Erkennen des Erkennens.

In der Formulierung dieses Problems liegt die Größe und die Schranke des Kantischen Kritizismus. Die epochemachende Bedeutung dieses grundlegenden Gedankens beruht darauf, daß hier zum ersten Male ein methodischer Weg erschlossen wird, den inneren Zusammenhang zwischen der Gesetzmäßigkeit der objektiven Erfahrungstotalität und der notwendigen Allgemeingültigkeit des Erkennens zu begründen. An der Lösung dieser Frage hat sich die vorkantische Philosophie vergeblich abgemüht. Daß eine gesicherte Übereinstimmung zwischen der Gesetzmäßigkeit der räumlichen Ausdehnungswelt und der Notwendigkeit des konkreten Denkens bestehe, diese unwillkürlich sich aufdrängende Überzeugung hatte noch kein Skeptizismus und Relativismus ernstlich zu erschüttern vermocht. Aber weder der psychologische Empirismus noch der dogmatische Rationalismus hatten diese Übereinstimmung wissenschaftlich begreifbar zu machen vermocht; beide deswegen nicht, weil sie Natur und Denken oder auch die Welt der Dinge und den Wahrnehmungszusammenhang in unwahrer abstrakter Trennung gegeneinander festgehalten hatten, wie es ja diese Richtungen denn auch heute noch tun. Indessen dieser psychologische Aberglaube, daß die Vorstellungsabstraktionen der Ausdehnung und des Denkens, des Dinges und der Wahrnehmung, des Leibes und der Seele selbständige Geginstanzen seien, wird endlich von dem spekulativen Denken beseitigt, und Kant ist nun der erste, der den Nachweis führt, daß die Objektivität der Gegenstände und die notwendige Erkenntnis keine abstrakten Selbständigkeiten seien, sondern daß die objektive Realität der Gegenstände schlechterdings nichts

anderes sei als die Funktion oder die transzendentale Synthese der immanenten, apriorischen Erkenntnisbedingungen. Wäre es Kant zum Bewußtsein gekommen, daß in seinem Transzendentalismus dieselbe Fundamentaloperation des Geistes philosophisch geltend gemacht wird, welche in der Funktionstheorie der höheren Analysis speziell für die Berechnung des gesetzmäßigen Zusammenhanges und der Abhängigkeiten von Größen an das Tageslicht gebracht worden war, so hätte er erstens den dunkeln und schwerfälligen Terminus „transzendental" durch die Analogie mit den entsprechenden mathematischen Bezeichnungen verdeutlichen und dadurch zweitens seine spekulative Entdeckung vor den groben Mißverständnissen der Psychologisten und Positivisten bewahren können. Denn das eben war der grundlegende Fortschritt, daß die unklare psychologische Vorstellung von dem Wesen des Seins und des Begriffs aufgedeckt und statt dessen die Erfassung ihrer wahren Beziehung in die Wege geleitet wurde. Hatte die psychologische Erkenntnisart Sein und Begriff der Gegenstände nicht nur abstrakt auseinandergehalten, sondern sogar den Begriff als von der Wahrnehmung des Seins der Dinge abhängig erklärt, so wird durch Kant zur Einsicht gebracht, daß das Sein der Gegenstände vielmehr nichts anderes ist als die stetige autonome Synthese oder die Grundfunktion des Erkennens; daß der Begriff aber anderseits seiner wahren Natur nach keine bloße Zusammenfassung der allgemeinen Merkmale einer Klasse von Gegenständen, sondern die jene Synthese erzeugende, absolute Einheitstätigkeit der reinen Vernunft ist. — Die gesetzmäßige Objektivität der Erfahrungstotalität ist die Wesensfunktion oder die transzendentale Synthese ihrer immanenten Vernunfttätigkeit: dieser systematisch geführte Nachweis ist das spekulative Erkenntnis der Kantischen Vernunftkritik.

Das ist der erste Schritt, durch den sich die Philosophie dazu erhebt, ihre Methode ebenso sicher zu begründen wie die Mechanik und die höhere Mathematik. Der vorangehenden Philosophie gegenüber ist der gewaltige Fortschritt dieser Leistung dadurch gekennzeichnet, daß das spekulative Denken endgültig das endliche, psychologische Vorstellen methodisch überwindet. Alle psychologischen Einwände gegen dieses Verfahren haben daher denselben Wert, wie wenn die endliche, niedere Mathematik die Wahrheit der Unendlichkeitsmethode der höheren Analysis damit glaubte in Acht und Bann tun zu können, daß sie diese von ihrem endlichen Standpunkte aus für unwahr erklärt. Um daher das Verständnis für die spekulative Methode der Philosophie zu erwecken, wird es immer gut sein, auf den analogen Schritt der Mathematik zu verweisen. Diese überhaupt erblickt nun in der Aufsuchung von Funktionen der bestim-

menden Größen ihre wesentliche Aufgabe. Unter Funktion aber versteht sie ein jedes Formelsymbol, in welchem eine gewisse Form der Größenabhängigkeit von den sie bestimmenden Größen gesetzmäßig zum Ausdruck kommt. Die Methode zur Auffindung der Gesetze der Abhängigkeit von Größen wird jedoch als unzureichend erkannt, wenn sie nur auf die Vergleichung jener in irgend einem abstrakt festgehaltenen Zustand ausgeht. Denn da alle Entwicklungszustände nur aus dem Prozeß ihrer Entwicklung zureichend erkannt werden können, so können jene mathematischen Funktionsgesetze auch nur aus der inneren Natur ihrer zusammen fortschreitenden stetigen Entwicklung fundamental bestimmt werden. Hierbei aber setzt die höhere Mathematik immer schon voraus, daß ihr durch irgend ein vorangehendes Verfahren bereits eine Form der Größenabhängigkeit von einer oder mehreren veränderlichen Größenbestimmungen gegeben sei, und sie betrachtet es nun lediglich als ihre Aufgabe, einerseits die verhältnismäßige Stärke der Entwicklung dieser voneinander abhängigen veränderlichen Größen zu ermitteln, anderseits daraus die Gesetze der Abhängigkeit der Größen selbst abzuleiten. Eben dasselbe ist in ihrem Bereich das Problem der spekulativen Philosophie, nur daß sie noch einen Schritt darüber hinausgeht und die höhere Analysis des Erkennens in der höheren Synthesis konstituiert. Denn während die höhere Mathematik sich darauf beschränkt, die Form der voneinander abhängigen veränderlichen Größenbestimmungen stets schon irgendwie als gegeben vorauszusetzen, daraus dann aber das Gesetz ihres Zusammenhanges und ihrer Abhängigkeit analytisch zu entwickeln, sieht sich die spekulative Philosophie vor das höhere Ziel gestellt, überdies noch das Gesetz der Formierung der Funktionserzeugnis überhaupt aus dem unabhängig veränderlichen Erfahrungsgrunde synthetisch zu bestimmen. So setzt die höhere Analysis der Mathematik solche Funktionen wie log x oder sin x oder cos x als irgendwie gegeben voraus und bestimmt ihr Gesetz aus der Natur des zusammen mit x, als ihres unabhängig veränderlichen Entwicklungsgrundes, fortschreitenden stetigen Wachsens; die höhere Synthesis der Philosophie dagegen darf sich erstens nicht damit begnügen, den Entwicklungsgrad als eine beliebige unabhängig Veränderliche (x) zu nehmen, sondern muß ihn als konkrete, die ganze Erfahrungstotalität in sich enthaltende, unabhängig (d. h. sich selbst bestimmende) Veränderliche geltend machen; sodann aber muß sie das Entwicklungsgesetz dartun, wonach der als solcher erkannte Entwicklungsgrund alle abhängigen Erfahrungsfunktionen notwendig produziert. Analog ausgedrückt, heißt das also: es muß das synthetische Gesetz ausfindig gemacht werden, wodurch sich

x zu allen solchen Funktionen wie 2 x, x^2, log x usw. selbst bestimmt. In diesem Sinne muß die transzendentale Synthesis Kants beurteilt werden.

Dieser Denker war berufen, durch seinen kritischen Entwurf der Methode der höheren Synthesis das spekulative Erkennen aus der Gebundenheit des psychologischen Vorstellens erst einmal herauszusieben. Aber diese Herausarbeitung der reinen Vernunfterkenntnis aus der empirischen und dogmatisch-rationalen Psychologie bildet zugleich auch die Schranke seines Unternehmens, denn eben dadurch bleibt sein Verfahren selbst noch in seinem Ausgangspunkt psychologisch bestimmt, und so wurde dann seinen Nachfolgern die Aufgabe gestellt, erst noch diese letzten Hindernisse zu beseitigen. Die Einsicht, daß sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten müssen oder daß ihre objektive Gesetzmäßigkeit eine Funktion der Erkenntnis sei, führte ihn ganz naturgemäß zu der Frage nach der konkreten Grundbestimmtheit oder nach den unabhängig veränderlichen apriorischen Bedingungen der Erfahrungsfunktion überhaupt. Er findet diese in der transzendentalen Erkenntnisart, aber die konkrete Natur dieses Erkennens ermittelt er nun nicht aus ihrer immanenten, sich selbst bestimmenden Veränderungstätigkeit, sondern er bestimmt sie an der endlichen, psychologischen Erkenntnisart des menschlichen Subjektes. Er geriet auf dieses Verfahren, obwohl durch die Entdeckung des Differenzialbegriffs bereits offenbar gemacht war, daß diese höhere spekulative Erkenntnisart die psychologische Vorstellungsweise des endlichen Subjektes nicht nur hinter sich lasse, sondern ihr durch den Begriff des Unendlichkleinen geradezu widerspricht. Aber wir sehen auch hier wieder, daß alles seinen natürlich fortschreitenden Gang geht. Indem also Kant von Anfang an auf diese psychologische Erkenntnisart rekurrierte, brachte er sofort auch in das apriorische Erkennen die abstrahierende Unterscheidung von Anschauung und Denken als den „zwei Grundquellen des Gemütes". Damit aber war die Frage nach dem gemeinsamen Ursprung jener beiden Quellen sofort in die Sphäre der Jenseitigkeit, d. h. aber der wissenschaftlichen Unerkennbarkeit verwiesen.

Aber ehe diese Schranke des Kritizismus genauer kenntlich zu machen ist, muß vielmehr die positive Bedeutung der Kantischen Erkenntnistheorie nach ihrer wesentlichen Bedeutung charakterisiert werden. Es hnadelte sich für Kant darum, das Faktum der Wissenschaft d. h. der notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnis gegen die psychologische Skepsis, wie sie sich durch Hume am schärfsten geäußert hatte, sicherzustellen. Daß Mathematik und Mechanik gegen diese empirischen Zweifel gefeit waren,

stand für Kant unweigerlich fest, aber es sollte nun auch der Grund aufgedeckt werden, wie in diesen Sonderwissenschaften und wie überhaupt ein nicht bloß relatives, wahrscheinliches, sondern ein schlechthin notwendiges Wissen von objektiver Gültigkeit zustande käme. Denn daß dies auf dem Wege des psychologischen Erkennens nicht erreichbar sei, hatte eben Hume bewiesen und darin stimmte ihm Kant unbedingt zu; daß es nun aber, weil die Psychologie dazu nicht ausreichte, überhaupt nicht möglich sei, gerade um dieses Gegenbeweises willen ist die kritische Philosophie erzeugt worden. Daß es aber neben dem psychologischen Erkennen ein spekulatives Erkennen, neben dem psychologischen Denken ein objektiv logisches Denken gäbe, diese Tatsache war bereits durch die hellenische Philosophie ermittelt worden, nur war sie nicht so fest systematisch begründet worden, daß sie die skeptischen Angriffe der psychologischen Positivisten ein- für allemal zum Schweigen gebracht hätte. Und zu der systematischen Fundamentierung dieser höheren Erkenntnisart hat nun Kant den ersten Spatenstich getan.

Welches Verfahren hat er nun hierbei eingeschlagen? Er entwickelt diese Erkenntnismethode nicht aus der Aufdeckung ihres eigenen Wesensgrundes, sondern er nimmt vielmehr die psychologischen Erkenntnisinstanzen stets zum Ausgangspunkt und ermittelt dann aus diesen erst die entsprechend höheren Instanzen. So läßt sich Kant durch die Psychologie belehren, daß es zwei Stämme der Erkenntnis gebe: Anschauen und Denken; und davon läßt er sich nun in seiner Untersuchung bestimmen. Die Frage, ob diese psychologische Abstraktion von Anschauen und Denken oder Sinnlichkeit und Verstand vor einem tieferen Eindringen standhalte, wird gar nicht aufgeworfen. Um so mehr ist es zu bewundern, daß er auch so noch dazu gelangt, der systematisch zu begründenden höheren Erkenntnisart ein festes Gepräge zu geben. Zuerst also prüft er das sinnliche Erkennen und zeigt, daß dieses keineswegs nur endlicher, empirischer, psychologischer Natur sei, sondern daß schon in dieser Erkenntnisinstanz ein Zusammenwirken empirischer und nichtempirisch-apriorischer, psychologischer und nichtpsychologisch-transzendentaler Faktoren stattfinde. Zu diesem Zweck weist er nach, daß der Empfindungsstoff der sinnlichen Erkenntnis allerdings nur empirsich-psychologisch gegeben sei; daß er aber, wie variabel auch immer, dennoch auf alle Fälle in der Form des Nacheinander und für die Eindrücke der äußeren Erfahrung überdies noch stets in der Form des Nebeneinander*) er-

*) Ich wähle diese Ausdrücke für Zeit und Raum, um sogleich den Einwänden zu begegnen, die mit dieser ganzen Theorie nichts zu tun haben, nämlich ob der unendliche Raum wirklich dreidimensional sei. Die Kantische Darlegung wird gar nicht

weiternd bestimmt werde. Indem nämlich Kant in der metaphysischen Deduktion darlegt, daß diese Formen des Nach- und Nebeneinander Anschauungen a priori und keine Begriffe sind, so folgt schon daraus, daß es in der Sinnensphäre eine Erkenntnisart gibt, welche der Ursprung nicht empirisch-psychologischer Bestimmungen ist, weil diese von notwendiger Allemeingültigkeit sind und zwar von einer solchen, welche den Begriff der Erkenntnis erweitert und ihn nicht bloß analysiert. Kommen aber der Sinnenerkenntnis solche Formen zu, welche die Erfahrung notwendig erweitern und doch nicht empirischen Ursprungs sind, so können sie das nur, wenn sie ein notwendiges Entwicklungserzeugnis der Erkenntnis selber oder ihre immanente Wesensfunktion ausmachen. Denn in jedem anderen Falle würde das Bewußtsein der inneren Notwendigkeit nicht erzeugt werden. Wenn das aber wirklich der Fall ist, so muß die Tatsache dieser immanenten Entwicklungsnotwendigkeit darin ihre Bestätigung finden, daß solche Wesensfunktionen wie die anschauliche Ordnung des Nach- und Nebeneinander ihre Abhängigkeit von der reinen Erkenntnis als dem Wesensgrunde in einer Verhältnisbestimmtheit ausdrücken, welche den Boden zu synthetischen Erkenntnissen a priori und zwar nur unter der so angegebenen Bedingung abgibt. Dies trifft nun hier zu; denn die räumliche und zeitliche Anschauung als die Verhältnisbestimmtheit dieser sinnlichen Wesensfunktion ermöglicht so die notwendigen Erkenntnisse der Geometrie und Arithmetik und legitimiert sie zugleich als Erweiterungsbestimmungen der Erfahrung von notwendiger Allgemeingültigkeit.

Kant will also mit seiner transzendentalen Erörterung von Raum und Zeit sagen: wenn gleich diese, wie in der metaphysischen Deduktion erwiesen wurde, Anschauungen a priori sind, so sind sie doch keine angeborenen Vorstellungen, sondern sie sind die formale Beschaffenheit unserer Sinnenerkenntnis, Anschauung zu bekommen. Denn nur durch diese formale Beschaffenheit der Veranschauung, wofür wir oben den Begriff Wesensfunktion eingesetzt haben, werden die Sinnesaffektionen notwendig zur Anschauung gestempelt d. h. durchgängig in die Ordnung des Nach- und Nebeneinander gebracht. Diese Ordnung als eine Funktion der menschlichen Sinnenerkenntnis überhaupt bringt also die psychologischen Eindrücke in ein allgemeingültiges und notwendiges Verhältnis, dessen Regeln durch

---

davon betroffen, ob der empirische Raum dreidimensional oder vierdimensional sei, denn auf jeden Fall ist die Form der Ordnung das Nebeneinander. Daraus folgt dann noch weiter, daß die Raumdeduktion Kants auch damit nichts zu tun hat, wie das Subjekt zur Vorstellung des dreidimensionalen Raumes komme; denn schlechthin a priori ist nur jene allgemeine Form.

die Geometrie und Arithmetik wissenschaftlich fixiert werden. Damit ist nun systematisch dargetan, daß schon die Sinnenerkenntnis nicht bloß eine psychologische Erkenntnisart, ein weißes Blatt Papier, eine unbeschriebene Tafel ist, welche lediglich durch die Erfahrung beschrieben wird, sondern daß auch in ihr bereits eine höhere Erkenntnisart selbsttätig mitwirkt, welche die empirischen Erfahrungsaffektionen erst in ein synthetisches Verhältnis bringt und der Sinneswahrnehmung damit Bestimmungen von notwendiger Allgemeingültigkeit gibt, von denen diese keine aus sich schon hat. Gegenüber der psychologischen hat Kant diese höhere als die transzendentale Erkenntnisart bezeichnet.

An dieser Stelle tritt zum erstenmal klar hervor, daß die Begründung der Transzendentalphilosophie oder der höheren Synthesis die analoge Schöpfung zu der höheren Analysis der Mathematik ist. Innerhalb der Sinnensphäre nämlich wird die reine Erkenntnis als die unabhängig veränderliche oder apriorische Erzeugungsbestimmtheit geltend gemacht und der Inbegriff ihrer Funktionen als das synthetische Veranschaulichen oder anschauliche Konstruieren der Sinnesaffektionen im Verhältnis des Nach- und Nebeneinander systematisch bestimmt. Als Gesetz dieser Funktion oder der abhängig veränderlichen Erkenntnisbestimmung wird darauf die Einheitsanschauung von Raum und Zeit abgeleitet, die so gleichsam das Differenzial bildet und durch die Geometrie und Arithmetik bestimmt wird. Mögen sich daher auch gegen die Art, wie Kant hier verfährt, Einwände erheben lassen, und sie lassen sich in der Tat erheben, so muß doch im ganzen immer festgehalten und zur Anerkennung gebracht werden, daß hier gegenüber der endlichen, psychologischen Synthesis die Aufstellung der unendlichen oder höheren Synthesis a priori systematisch in Angriff genommen wird, und eben darin liegt trotz aller Unvollkommenheiten im einzelnen die epochemachende Leistung der Transzendentalphilosophie.

Entsprechend ist nun das Verfahren Kants in bezug auf das Denken als die das Anschauen komplementierende Erkenntnisabstraktion; und wir sehen, wie auch hier die denkende Erkenntnis zunächst ganz der psychologischen Abstraktion gemäß aufgefaßt wird. Die Psychologie lehrt aber, daß die Erfahrungsinhalte im Denken nicht wie in der sinnlichen Erkenntnis bloß in ein gemeinschaftliches Verhältnis des Anschauens zueinander gebracht, sondern daß sie zu Einheiten verknüpft und so als Gegenstände gedacht werden. Diese Einheitsfunktion stammt nicht aus der Sinneserkenntnis, da diese nur die in ein anschauliches Verhältnis geordneten Erfahrungsinhalte enthält; demnach kann sie, da es keine andere Erkenntnisquelle mehr gibt, nur

von dem Denken ursprünglich erzeugt werden. Da nun ferner Vorstellungsverbindungen dann als objektiv angesehen werden, wenn sie im Ganzen der Erfahrung zu einem Gegenstand verknüpft vorgestellt werden, so muß diese Objektivität letzthin im Denken ihren Ursprung haben. Und weil nun das Denken sich im Urteilen entwickelt, so muß dieselbe Einheit, die den Anschauungsinhalten in einem Urteil die notwendige Form der Begriffseinheit gibt, diesen zugleich auch die objektive Form der Gegenstandseinheit erzeugen. Es ist also dieselbe Einheit, die sich nur dadurch differenziert, daß sie in der sinnlichen Begriffserzeugung das Gesetz der Synthesis, in der urteilenden oder denkenden Begriffsentwicklung das Gesetz der Analysis ausmacht.

Ehe nun Kant zur transzendentalen Deduktion dieser Fundamentaleinheit alles Erkennens überhaupt schreitet, wirft er erst die Frage nach der systematischen Anzahl ihrer Arten oder Kategorien auf, und glaubte besonders stolz auf die Entdeckung sein zu dürfen, wonach er sie aus den in der formalen Logik aufgestellten Urteilsformen als einem feststehenden Prinzip ableitet. Aber gerade diese Entdeckung sollte ihm den Weg zu der transzendentalen Deduktion zwar nicht der Kategorie, aber der Kategorien versperren. Das Entscheidende jedoch ist auch hier wie in der sinnlichen Erkenntnis die transzendentale Deduktion der denkenden Erkenntnis überhaupt.

Was ist Denken? Die psychologische Erkenntnis antwortet: ein subjektiver Prozeß, durch welchen Wahrnehmungsinhalte klassifiziert und in Begriffen, Urteilen und Schlüssen zu einem subjektiven Denkzusammenhange verbunden werden mit dem Bestreben, ihn zu einem immer vollkommeneren Abbild des objektiven Erfahrungszusammenhanges auszugestalten. Nein! sagt Kant; unser Denken ist mehr; es ist nicht bloß ein subjektiver, psychologischer Prozeß, sondern es ist zugleich die objektivierende Funktion, welche durch dieselbe Synthesis die objektive Einheit der Gegenstände und die notwendige Einheit der Gegenstandserkenntnis stiftet. Ist die Erkenntniseinheit nach psychologischer Annahme ein der objektiven Erfahrungseinheit subjektiv nachgebildetes Produkt, so zeigt Kant nunmehr, daß sie vielmehr die oberste Bedingung der intuitiven und diskursiven Synthesis zugleich ist. Denn stünde die psychologische Synthesis der Wahrnehmungen nicht bereits unter dieser von aller endlichen Erfahrung unabhängigen Einheitsfunktion der reinen synthetischen Erkenntnis oder des Denkens, so könnte weder das Bewußtsein vom Ich, noch von einem Gegenstande, noch von irgend einem Erfahrungszusammenhange überhaupt entstehen; es würde im besten Falle nur diskrete, untereinander beziehungslose Wahrnehmungsblitze geben, die weder von sich noch von einem andern

eine Erfahrung machten und deshalb Null und Nichts wären. Ist also Erfahrung oder Sinnenerkenntnis überhaupt nur möglich durch eine von ihr unabhängige und sie erst konstituierende synthetische Einheit, so ist auch die Einheit der Erfahrungsgegenstände nur unter dieser Bedingung möglich und also ein Produkt dieser obersten, transzendentalen Synthesis. Damit ist nun aufgezeigt, daß dem endlichen, subjektiven, psychologischen Denken ein unendliches, transzendentales Denken zugrunde liegt, das sich zu erkennen gibt als oberste, fundamentale Einheit aller objektiven und subjektiven Synthesis.

An dieser Stelle tritt erst mit voller Deutlichkeit hervor, daß dieselbe geistige Bewegung, welche von der endlichen, niederen Mathematik zu der Begründung der unendlichen oder höheren Analysis geführt hatte, nunmehr die Philosophie noch einen Schritt weiter getrieben hat zur Begründung der unendlichen, alle Gegensätze in sich vereinigenden höheren Synthesis. Indessen über die Errichtung dieses Grundpfeilers der synthetischen Einheit der Apperzeption hat Kant diese infinitesimale Methode der Philosophie nicht mehr hinausgeführt; denn, was er in dem Schematismus der reinen Verstandsbegriffe und in der Analytik der Grundsätze noch hinzufügt, liegt zwar ganz in der Konsequenz seines kritischen Verfahrens, kann aber nicht als eine endgültige Lösung dieses Unendlichkeitsproblems der Philosophie festgehalten werden.

Sieht man nämlich von dem Gange ab, der Kant zur Ermittlung der transzendentalen Einheit der höheren Synthesis geleitet hatte, so müßte folgerechtes philosophisches Denken von diesem Punkt aus eine Weiterführung des angesponnenen Fadens erwarten, die man bei Kant jedoch vergeblich sucht. Denn ist die transzendentale Einheit der Apperzeption wirklich das, als was sie von Kant geltend gemacht wird, nämlich die ursprüngliche Denkeinheit, welche sich zur synthetischen Funktion der inneren und äußeren Erfahrung entwickelt, so hätte nun auch die Methode für die Ermittlung aller daraus sich entwickelnden Funktionsarten rein aus jenem transzendentalen Entwicklungsgrunde herausgestaltet werden müssen. Das ist nicht geschehen, und hier hat das kritische System Kants in Wirklichkeit die Lücke, die er nicht mehr zu schließen vermochte.

Aufgestellt zwar hat Kant die Tafel jener Funktionsarten oder Kategorien, aber er hat sie nur metaphysisch, nicht transzendental deduziert. Er hat sie abgelesen aus einer von ihm zurechtgestutzten Urteilstabelle und hat nun behauptet, die so gefundenen Kategorien wären die gesuchten Funktionsarten der obersten synthetischen Einheiten. Damit gesteht er aber nur zu, daß er entweder die Methode nicht gefunden hat, sie aus jener

Einheit selbst transzendental zu entwickeln, oder daß er auf die Notwendigkeit dieses Punktes gar nicht gekommen ist. Er hat so die Kategorien der obersten transzendentalen Einheit nur untergeschoben, wie man Enteneier einem Huhn zum Ausbrüten unterlegt. Es ist auch nicht richtig, wenn gesagt worden ist, daß er diese systematische Ableitung in dem Abschnitt von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe nachgeholt hätte. Denn, wenn er daselbst die oberste Einheit sich an der Zeitanschauung zu den schematisierten Kategorien unter Beziehung auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff enthalten läßt, so ist das nur möglich, wenn er die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität als bereits anderweitig festgestellt auf jene Anschauung wirken läßt. Und dasselbe wiederholt sich bei dem Verfahren, wie die schematisierten Kategorien alsdann an der Raumanschauung zu den obersten Grundsätzen oder den synthetischen Urteilen a priori herausgestaltet werden. So Tiefsinniges und Wertvolles daher auch im einzelnen in diesen Abschnitten gesagt sein mag, methodisch bleibt diese Entwicklung unzureichend, und das zeigt sich auch darin, daß diese Darlegung über Kant und seinen Kritizismus hinaus ohne jede weitere Wirkung geblieben ist. Denn erst an diesem Punkte fragen wir, wie kommt es, daß die Kategorien nicht auch aus der transzendentalen Apperzeption transzendental entwickelt worden sind? Wo liegt der Beweis, daß die Urteilstafel richtig und vollständig angegeben ist, und wenn sie es schon ist, wer sagt uns, daß aus ihr die Kategorien in der Fassung abgeleitet werden können, welche genau ihrem transzendentalen Charakter entspricht? Hängen diese Kategorien systematisch auch so zusammen, daß der Ort jeder in ihrem Aufbau notwendig transzendental bestimmt ist? Ist die Kategorie der Quantität wirklich die erste Einheitsart, welche allen anderen vorangeht und die Vorbedingung für die übrigen bildet? Wie taucht plötzlich unter den schematisierten Kategorien die transzendentale Materie auf, nachdem die ganze Kritik es doch immer nur mit den transzendentalen Formen zu tun gehabt hat? Und endlich, wo bleibt in der Kritik der reinen Vernunft die Kategorie des Zwecks oder der immanenten Entwicklungsbestimmung?

Kant ist nur da Kant, wo er streng transzendental verfährt, und das ist er, wenn man alles auf die Goldwage legt, doch nur in der Deduktion der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Das ist auch der bleibende Eckstein seines Kritizismus, während alles andere nur als ein Hilfsgerüst zu dessen Fundamentierung betrachtet werden muß, das wieder abgetragen werden kann. Denn hier ist endlich der Nachweis systematisch geführt, daß die reine Denkvernunft, auf die Aristoteles immer nur phänomeno-

logisch und hypothetisch hinzuweisen vermocht hatte, nunmehr begründet ist als der unendliche oder apriorische Einheitsgrund des äußeren und inneren Erfahrungszusammenhanges und somit die unabhängig veränderliche Bedingung der Identität des objektiven Seins und notwendigen Erkennens ausmacht. Ist das aber so, dann müssen auch die Funktions- oder Einheitsarten dieser obersten Vernunfteinheit aus der Selbstentwicklung ihres Wesens systematisch hervorgehen; kurz es muß die Methode ausfindig gemacht werden, durch welche der Inbegriff der Differenzierung zu den spezifischen Einheitsarten oder Kategorien des Erfahrungszusammenhanges als die abhängig veränderlichen Erfahrungsbedingungen rein synthetisch bestimmt werden.

Jenen ersten Schritt also hat Kant getan, daß er durch die Deduktion der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption die unabhängige veränderliche Urbedingung der Identität des Seins und Denkens systematisch festgestellt hat. Dagegen ist er und konnte er mit Hilfe der von ihm aufgestellten Methode nicht mehr dazu gelangen, nun auch die spezifischen Kategorien aus der sich selbstentwickelnden Grundeinheit als das System aller davon abhängig veränderlichen Einheitsbedingungen synthetisch zu bestimmen. Was Kant zu jener grundlegenden Erkenntnis in der Analytik der Grundsätze hinzugefügt hat, ist eben keine Weiterführung der höheren Synthesis mehr, und daher haben Fichte, Schelling und Hegel in der Fortbildung dieses Problems ganz konsequenterweise nur an die rein synthetische Einheit der Apperzeption selber angeknüpft.

Damit ist nun auch das bleibende erkenntniskritische Erbe charakterisiert, das Kant seinen Nachkommen hinterlassen hat. Er erhebt uns über das psychologische Denken und seine endliche Metaphysik; eine Metaphysik, der auch der Empirismus nur vergeblich zu entrinnen sucht, um in einen um so haltloseren Relativismus und Skeptizismus zu verfallen. Er zeigt, daß in allem endlichen, psychologischen Erkennen immer schon ein unendliches, apriorisches Denken tätig ist und nur entwickelt zu werden braucht, um einerseits den Grund aller notwendigen und allgemeingültigen Erkenntnis und anderseits dessen Identität mit der objektiven Erfahrungseinheit so sicher festzustellen, wie das sonst nur noch in der Mathematik möglich ist. Hatte Aristoteles der Nachwelt die Aufgabe hinterlassen, das Problem von dem Denken des Denkens systematisch zu lösen, so legt Kant das Fundament zu seiner Lösung, indem er den strengen Nachweis führt, daß der Quell der Objektivität unseres Erfahrungszuzusammenhanges im Denken selber und zwar in der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption liegt. Wie in der Mathematik der Größenbegriff als derjenige geltend gemacht

wird, in dem alle äußeren Erfahrungsbestimmungen zusammentreffen, und wie nun dieser Begriff in der gesetzmäßigen Entwicklung seiner selbst und rein für sich spekulativ dargelegt wird, so wird durch die Philosophie der Begriff des Denkens als die konstituierende Bedingung aller anderen Seinswesen durch Kant endgültig sichergestellt, und es entsteht daraus die analoge Forderung, die immanente Entwicklungsbestimmtheit dieses Denkbegriffs in derselben absoluten Weise zu entfalten, wie es die Mathematik mit dem ihrigen macht. Ferner aber, wie die Mathematik ihres Begriffs erst Herr geworden ist, dadurch, daß sie ihn aus der endlichen, psychologischen Vorstellungsweise der niederen Mathematik in die Sphäre der unendlichen Größenbestimmung erhoben hat, so nun auch die Philosophie, indem sie von dem endlichen, empirischen Denken zu dem Denken des unendlichen Denkens übergeht. Und so ist Kant der Moses der Philosophie, ihr Erlöser aus der ägyptischen Gefangenschaft der psychologischen Erkenntnisart, der sie dem gelobten Lande der Freiheit des unendlichen Denkens zuführt und der ihr auf dieser Wüstenwanderung die göttliche Grundbestimmtheit ihres immanenten Entwicklungsgesetzes offenbart.

In der systematischen Darlegung des Grundsatzes von der synthetischen Einheit der Apperzeption liegt der Urkeim zur Begründung der höheren Synthesis des unendlichen Denkens, und damit vollzieht die Philosophie den analogen Schritt wie die Mathematik mit der Begründung der höheren Analysis der unendlichen Größenbestimmung. Was Kant angebaut hatte, wird sodann von Fichte, Schelling und Hegel fortgesetzt, und es zeigt sich da, daß die spekulative Idee der klassischen Philosophie keine andere als die Verlebendigung der Methode jener Synthesis des Unendlichen ist.

Die Philosophie auf den höheren Schulen.

Ob und wie der Unterricht in der Philosophie für die höheren Lehranstalten nutzbar zu machen sei, ist gegenwärtig wiederum eine viel erörterte Frage. Es gab ja einmal eine Zeit, wo die philosophische Propädeutik noch einen festen Lehrgegenstand der Prima bildete, aber schon die preußischen Lehrpläne vom Jahre 1882 enthalten die Klage, daß die Lehrbefähigung zu diesem Unterricht verhältnismäßig selten sei, und die Behörde stellte daher diesen Betrieb „dem Ermessen des einzelnen Direktors mit den dazu geeigneten Lehrern anheim". In der folgenden Zeit muß es aber damit immer noch schlimmer geworden sein, denn in den Lehrplänen vom Jahre 1891 ist von einer selbständigen Behandlung dieses Gegenstandes überhaupt nicht mehr die Rede. Freunde der Philosophie haben dieses Verfahren der Unterrichtsbehörde als eine Unterlassungssünde angerechnet, aber mit Unrecht; denn diese war nach der Lage der Dinge gar nicht imstande, anders zu handeln. Wie hätte die Behörde für ein Fach eintreten können, das unter dem vorherrschenden Betriebe inzwischen alle öffentliche Bedeutung und jede allgemeinere Teilnahme verloren hatte.

Die wirkliche Philosophie wird heut nur noch im verborgenen von einem kleinen Häuflein gepflegt. Die herrschende Richtung aber, die in der Literatur und in der Öffentlichkeit das Wort führt, hat den wahrhaft philosophischen Geist immer mehr erstickt. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß unter dieser Richtung der psychologische Positivismus zu verstehen ist. Unbillig wäre es freilich, wollte man diesem Positivismus, der sich bald empirische Psychologie, bald Psychophysik oder physiologische Psychologie nennt, seine mannigfachen Verdienste streitig machen; auch soll die Berechtigung und Bedeutung dieses Wissenschaftszweiges in keiner Weise in Frage gestellt werden, aber das war die gefährliche Selbsttäuschung, daß diese Psychologistik sich selber für Philosophie ausgab und dieses Gebiet ihrerseits usurpierte. Die verhängnisvolle Folge davon war, daß die Philosophie selber und damit ein

wesentliches und unentbehrliches Gebiet alles höheren geistigen Lebens in unserem Volke nahezu völlig verkümmerte.

Wir werden die Gründe dafür noch anzugeben haben. Aber, daß es soweit gekommen ist und zwar unter der Herrschaft des psychologischen Positivismus, diese Tatsache muß als solche zuerst ins Auge gefaßt werden. Es ist geradezu erschreckend, welcher Tiefstand auf dem Gebiete des philosophischen Denkens in unserem Kulturleben eingetreten ist, und diese Gefahr ist den meisten nur deshalb noch nicht zum Bewußtsein gekommen, weil sie nach dem Stande ihrer heutigen Bildung gar nicht ahnen, wo die wahre Ursache so mancher Verwüstungen unseres geistigen Lebens zu suchen ist. Ich begrüße es daher, daß Prof. Rehmke (Greifswald) in bezug hierauf einmal mannhaft die ungeschminkte Wahrheit ausgesprochen hat in seinem jüngsten Aufsatz über philosophische Propädeutik (Monatsschrift für höhere Schulen). Daselbst heißt es: „Die letzten dreißig, ja vierzig Jahre des 19. Jahrhunderts haben so manche Klage über den Niedergang des philosophischen Studiums auf den Universitäten hören müssen. War der augenblickliche Stand der Philosophie daran schuld? Oder lag es an den vermehrten Anforderungen, welche die besonderen Fachstudien an den einzelnen stellten? Oder lenkte die Gegenwart das Interesse und die Aufmerksamkeit dringend und zwingend auf anderes, zwar auch außerhalb des eigentlichen Fachstudiums liegendes, Wissenswerte? Wie auch die Antwort auf diese Frage fallen mag — wir wollen sie hier unerörtert lassen — an der Tatsache des Rückganges des philosophischen Studiums ist nicht zu zweifeln, selbst dann nicht, wenn auch, und dies vielleicht gar nicht selten, noch heute manch ein Professor der Philosophie seinen Hörsaal mit Zuhörern gefüllt sieht, denn eine tiefgehende, über Doktor- und Staatsprüfung hinaus nachhaltige Wirkung auf den einzelnen wird auch er nur selten zu verzeichnen haben. Dieser Umschwung in der Stellungnahme zum philosophischen Studium zeichnet sich deutlich in unseren höheren Schulen und ihren Lehrkörpern ab. Ich meine nicht weit vom Ziel zu treffen mit der Behauptung, daß mit nicht gar vielen Ausnahmen unsere heutigen, auf Universitäten gebildeten Lehrer von den philosophischen Problemen, der Geschichte ihrer Lösungen und dem gegenwärtigen Stande wenig wissen und sich demzufolge auch gar nicht oder doch herzlich wenig noch um Philosophie kümmern. Ich beklage dies aufs tiefste, nicht nur um der philosophischen Wissenschaft selber willen, die gar manchen bedeutenden Förderers somit verlustig gegangen ist und geht, sondern auch um der höheren Schule und ihrer Schüler willen, die eben der Philosophie gar zu sehr entrückt werden, wenn die Lehrerschaft selber der Philosophie nicht

nahe geblieben ist.“ — Unter diesen Umständen mußte es geradezu als geboten erscheinen, daß die Behörde 1891 auf den philosophischen Unterricht in den höheren Schulen verzichtete. Wenn gleichwohl heut sich eine stärkere Bewegung kundgibt, die philosophische Propädeutik wiederum einzuführen, obwohl das wirkliche Studium der Philosophie noch immer nur in geringem Maße gepflegt wird, so müssen inzwischen innere Gründe triebkräftig geworden sein, die einer eingehenden Untersuchung bedürfen.

Hierbei handelt es sich für uns darum, nicht diese oder jene Meinung darüber zum Ausdruck zu bringen, sondern den prinzipiellen Standpunkt ausfindig zu machen, von dem aus diese Frage beurteilt werden muß. Es wird dabei auf die Prüfung folgender drei Kardinalpunkte ankommen: 1. wodurch unterscheidet sich philosophische Erkenntnis von aller anderen Erkenntnis überhaupt; 2. unter welchen Umständen ist es notwendig, den Unterricht in der Philosophie bereits auf den höheren Schulen einzuleiten und 3. welcher Weg ist dabei der zweckmäßigste?

I.

Es ist eine sehr bemerkenswerte Tatsache, daß unter der Vorherrschaft des positivistischen Geistes das klare Verständnis für die spezifische Aufgabe derjenigen Erkenntnisart, welche als die philosophische bezeichnet wird, völlig verloren gegangen ist. Trotz der nachdrücklichen Warnung Kants, die Grenzen der Wissenschaften nicht willkürlich ineinanderlaufen zu lassen, herrscht heut in dieser Beziehung eine Verwirrung ohnegleichen; mit der Verkümmerung des philosophischen Denkens hat auch die strenge Schulung nach dieser Seite hin aufgehört, und die Fähigkeit, ein philosophisches Problem rein und sicher abzugrenzen, gehört heut zu den größten Seltenheiten. Nehmen wir zum Beispiel die ethische Literatur, so gibt es nur äußerst wenige Arbeiten, in denen das philosophische Problem dieser Disziplin streng von dem empirischen geschieden ist. Nachdem die positivistischen und psychologistischen Wortführer einmal dekretiert haben, daß die Ethik eine ausschließlich empirische Wissenschaft sei, hat das Verständnis dafür aufgehört, daß es etwas durchaus anderes ist, das unveränderliche Wesen des sittlichen Seins als solches zu begreifen und anderseits die biologischen und kulturellen Bedingungen der fortschreitenden Verlebendigung dieses Wesens in der geschichtlichen Entwicklung festzustellen. Und wo die Oberflächlichkeit am größten ist, da wird flugs das Dogma aufgestellt, daß alles Wesen eben nur aus der Entwicklung seines Erscheinungsdaseins zu ermitteln und rein an sich selber nicht faßbar sei. Worin die philosophische Aufgabe der Ethik besteht,

ist daher kaum noch dem Namen nach bekannt, und ein seichter Relativismus herrscht in unserer Zeit an allen Ecken und Enden.

Wollen wir nun wissen, um welches Problem es sich in der philosophischen Erkenntnis handelt, so dürfen wir meines Erachtens nicht so verfahren, daß wir zu den zahlreichen Definitionen des Begriffs „Philosophie“ abermals eine neue hinzufügen; denn als solche würde diese Worterklärung dem Streit genau so ausgesetzt sein wie die früheren. Demgegenüber glauben wir nur so zu einem entscheidenden Ergebnis gelangen zu können, daß wir entgegen dem bisherigen Verfahren statt von dem Namen vielmehr von dem sachlichen Befunde ausgehen.

Soviel Streit auch sonst unter den Philosophen herrscht, so dürfte doch darüber im wesentlichen Einigkeit herrschen, daß alle Wissenschaft überhaupt es mit der Erkenntnis des Seienden zu tun habe. Der Begriff des Seins blieb schwankend, aber zum mindesten seit Kant sind die wirklichen Forscher auch darüber einig, daß dieses für die wissenschaftliche Erkenntnis in Betracht kommende Sein kein transzendentes sein könne, sondern daß es einerseits in der Erfahrung irgendwie gegeben sein muß, und daß die darauf gerichtete Erkenntnis anderseits durch Erfahrung wiederum bestätigt werden müsse. Mag es immerhin eine auf das Transzendente gehende Spekulation geben, so hat diese doch seit der „Kritik der reinen Vernunft“ innerhalb der strengen Wissenschaft keine Stätte mehr. Es ist ein unumstößlicher Satz, daß die Wissenschaft auf die Erkenntnis des immanenten Seins eingeschränkt ist.

Da nun das Erfahrungssein sich uns als ein einheitlicher Zusammenhang von mannigfachen äußeren und inneren Bestimmungen darstellt, so muß es naturgemäß zwei verschiedene Erkenntnisarten geben, durch deren Vereinigung wir erst eine zureichende Einsicht in das Wesen und die Natur dieses einheitlichen Zusammenhanges gewinnen. Einerseits nämlich muß sich die Forschung lediglich auf den Unterschied der einzeln unterscheidbaren Erfahrungsbestimmungen und auf ihre gesetzmäßige Beziehung zueinander, soweit sie eben verschieden sind, richten; anderseits muß es umgekehrt eine Untersuchung geben, die von allen diesen Unterschieden absieht und nur die eine, ihnen allen gemeinsame, ewige und unveränderliche Bestimmtheit, kurz das Wesen des ganzen Erfahrungsseins zu ergreifen und festzustellen sucht. Indem auf Grund jener ersten Erkenntnisart vornehmlich die mannigfaltige Bestimmung des Erfahrungsganzen, d. h. seine Natur zum Gegenstande der Untersuchung gemacht wird, wird unter Anwendung einer Abstraktion von dem Gemeinsamen die anorganische Natur von der organischen und

innerhalb dieser wiederum die beseelte von der unbeseelten usw. in fortschreitender Differenzierung unterschieden; anderseits, indem jene zweite Erkenntnisart nicht nur die spezifischen Unterschiede zwischen Stein und Pflanze, zwischen Tier und Mensch, sondern sogar den zwischen allen Einzelerscheinungen überhaupt unberücksichtigt läßt und nur nach dem fragt, was dem Erfahrungsganzen durchgängig gemein ist, wird auf diesem Wege die reine Einheit dieses Erfahrungsganzen gesucht.

Diejenige Wissenschaft nun, die auf die Unterscheidung der Wahrnehmungstatsachen und ihre gesetzmäßige Verknüpfung geht, heißt eben deswegen, weil sie es mit einzeln unterscheidbaren Erfahrungstatsachen zu tun hat, empirische Wissenschaft. Ehe es eine solche im strengen Sinne gab, war die Unterscheidung des Wahrnehmungszusammenhanges und die Beobachtung gewisser Regelmäßigkeiten in ihm schon bis zu einer nicht unbeträchtlichen Höhe gediehen. Aber das alles war doch nur zusammenhangloses, noch nicht sicher begründetes Wissen und noch keine Wissenschaft. Von ihrem Beginn kann erst die Rede sein, seitdem die Frage nach der Einheit des Erfahrungsseins aufgeworfen wird; denn erst aus der Erkenntnis dieser alldurchdringenden und allumfassenden Erfahrungseinheit ist die Begründung der besonderen Einheitsverknüpfungen in den empirisch unterscheidbaren Vorgängen möglich. Diese Wissenschaft nun, welche es mit der letzten und höchsten Einheit des Erfahrungsseins überhaupt zu tun hat und ohne die es Wissenschaft im strengen Sinn überhaupt nicht geben kann, hat man seit altersher Philosophie genannt.

Wie man also auch immer über das, was dieser oder jener Philosophie nennt, urteilen mag, so kann doch jedenfalls nicht geleugnet werden, daß es im Unterschied von den empirischen Wissenschaften eine Forschungsart geben muß, welche auf die Ergründung der allen einzelnen Erfahrungsvorgängen gemeinsam zugrunde liegenden und innewohnenden Einheit gerichtet sein muß. Hat es also die empirische Wissenschaft mit den einzeln unterscheidbaren Bestimmungen des Erfahrungszusammenhanges zu tun, so geht jene Erkenntnisart vielmehr auf die gleichmäßige Einheitlichkeit dieses Zusammenhanges an sich. Gesteht man nun diesem Forschungszweige den Namen Philosophie zu, so ist es klar, daß es ohne diese keine empirische Wissenschaft im strengen Sinne geben könne. Denn soweit die letztere sich auch durch fortschreitende Unterscheidung der Sondergebiete differenzieren mag, so ist es doch die Aufgabe aller dieser Sonderwissenschaften, den einheitlichen, gesetzmäßigen Zusammenhang in jedem spezifisch abgegrenzten Untersuchungsfeld für sich fest-

zustellen; seine Begründung aber hat jedes dieser einheitlichen Gesetze nur in der Einheit des nächst höheren und allgemeineren Erfahrungsgebietes und so fort bis hinauf zu der allumfassenden und jeden Unterschied unter sich begreifenden reinen Erfahrungseinheit. Ist die Feststellung dieser letzten und höchsten Einheit aber die Aufgabe der Philosophie, so folgt daraus, daß alle wissenschaftliche Begründung letzthin in dieser ihre Wurzel hat.

Die Wissenschaft in ihrer Vollendung gedacht, ist ein systematisches Ganze von Erkenntnissen, in dem sich die speziellen Erfahrungseinheiten als Differenzierungen der allgemeinen darstellen. Zur Herstellung dieses Systems müssen sowohl die Philosophie als die Wissenschaft der reinen und allgemeinen Erfahrungseinheit, wie auch die empirischen Wissenschaften als diejenigen der speziellen Erfahrungseinheiten oder Erfahrungsgesetze, zusammenwirken. Die Philosophie hat die Grundlage und die empirische Wissenschaft die Aus- und Durchführung des einheitlichen Wissenschaftssystems zu liefern. Wird einer dieser beiden Faktoren ausdrücklich vernachlässigt, so muß dadurch der systematische Ausbau der Wissenschaft notwendig in Frage gestellt werden. Empirisches Wissen ohne ein festes philosophisches Fundament hört auf, Wissenschaft zu sein; Philosophie ohne Beziehung zu dem Erfahrungsganzen wird leere Begriffsspekulation.

In einer solchen wissenschaftlichen Krise, in der es sich um die Vernachlässigung des einen dieser Faktoren handelt, befinden wir uns gegenwärtig. Dadurch daß der sogenannte Positivismus bei uns das geistige Leben beherrscht, ist der wissenschaftliche Geist Schritt für Schritt zurückgegangen, und wenn dieser Gefahr nicht bald ein Damm gesetzt wird, so gerät das geistige Leben unseres Volkes in das Hintertreffen. Denn indem der Positivismus seine Doktrin für Philosophie ausgab und öffentlich zur Herrschaft brachte, ist die wirkliche Philosophie dadurch erstickt worden und damit die Pflege derjenigen Erkenntnisart, ohne die auf die Dauer kein wissenschaftlicher Fortschritt möglich ist. Maschinen und Kanonen können wohl auch ohnedem noch fernerhin genügend erfunden und gebaut werden, aber unser inneres Leben muß immer mehr verarmen und damit schließlich auch die Kraft zu äußerem Tun.

Die ganze Unfähigkeit des Positivismus, philosophisch zu denken, zeigt sich in der methodischen Tendenz, aus der Philosophie eine empirische Wissenschaft machen zu wollen. Und wie fremd dieses Bestreben im Grunde unserem Volksgeiste ist, zeigt sich am deutlichsten darin, daß diese Pseudophilosophie nicht auf deutschem Boden gewachsen ist, sondern daß sie künstlich aus Frankreich und England importiert worden ist. In zwei

verschiedenen Hauptformen ist daher auch jene Tendenz hervorgetreten. Der französische oder enzyklopädische Positivismus glaubt nach dem Vorgange Comtes die Philosophie dadurch zu einer empirischen Wissenschaft machen zu können, daß er ihr zwar selbst jedes eigene und ursprüngliche Forschungsgebiet abspricht, daß er ihr dagegen die sekundäre Aufgabe zuweist, die Forschungsergebnisse der übrigen empirischen Wissenschaften zu einem System zusammenzufassen. Seichter ist niemals philosophiert worden als hier trotz allen Prunkes mit biologischen und soziologischen, mathematischen und physiologischen Einzelerkenntnissen. Jnfolge des Mangels jeglicher Erkenntniskritik sah Comte gar nicht, daß keine einzige empirische Wissenschaft möglich ist, ohne sich bereits fundamentaler philosophischer Begriffe wie Substanz, Kausalität usw. von vornherein zu bedienen, und noch trauriger ist der Irrtum, daß er glaubt, durch Verallgemeinerung und Zusammenfassung von Einzelerkenntnissen als solchen zu einem System gelangen zu können. Wer in diesem Punkt von Kant nicht gelernt hat, dem ist nicht zu helfen, aber der sollte sich billigerweise auch alles Mitredens in diesen Dingen enthalten. Um so bedauerlicher aber ist es, daß auch bei uns eine so oberflächliche Auffassung von der enzyklopädischen Aufgabe der Philosophie sich hat Geltung verschaffen können, wenn auch zugestanden werden muß, daß diese Ansicht nicht solche Verbreitung gefunden hat wie der englische Positivismus. Diesen wollen wir als Psychologismus bezeichnen. Er hat mit dem französischen die gemeinsame Tendenz, die Philosophie zur empirischen Wissenschaft machen zu wollen. Aber er will dies dadurch erreichen, daß er die Psychologie zur Grundwissenschaft der Philosophie macht, und daß er diese selbst auf empirischen Boden stellt. Vorangegangen auf diesem Wege sind Locke und Hume, aber erst der englische Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts hat diese Richtung bis in alle ihre Konsequenzen verfolgt. Wohl hat bei uns Fechner die Psychophysik selbständig begründet, aber die Zurückführung aller philosophischen Erkenntnis auf psychologische und physiologische Empirie ist doch erst seit dem Eindringen des englischen Einflusses zum Schlachtruf geworden. Um diese Auffassung an einem Beispiel klarzulegen, wollen wir die grundlegende Ansicht des angesehensten unter den gegenwärtigen Psychologen wörtlich anführen. Nachdem Wundt in seinem Grundriß der Psychologie (3. Aufl. S. 3) davon gesprochen hat, daß der Standpunkt der Naturwissenschaft der der mittelbaren Erfahrung, derjenige der Psychologie dagegen die unmittelbare Erfahrung sei, fährt er fort: „Die so entspringende Aufgabe der Psychologie als einer allgemeinen, der Naturwissenschaft koordinierten und sie ergänzenden empirischen

Wissenschaft findet ihre Bestätigung in der Betrachtungsweise der sämtlichen Geisteswissenschaften, denen die Psychologie als Grundlage (!) dient. Alle diese Wissenschaften, Philologie, Geschichte, Staats- und Gesellschaftslehre haben zu ihrem Jnhalt die unmittelbare Erfahrung, wie sie durch die Wechselwirkung der Objekte mit erkennenden und handelnden Subjekten bestimmt wird. Alle Geisteswissenschaften bedienen sich daher nicht der Abstraktionen und der hypothetischen Hilfsbegriffe der Naturwissenschaft, sondern die Vorstellungsobjekte und die sie begleitenden subjektiven Regungen gelten ihnen als unmittelbare Wirklichkeit, und sie suchen die einzelnen Bestandteile dieser Wirklichkeit aus ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu erklären. Dies Verfahren der psychologischen Interpretation in den einzelnen Geisteswissenschaften muß demnach auch das Verfahren der Psychologie selbst sein, wie es durch ihren Gegenstand, die unmittelbare Wirklichkeit der Erfahrung, gefordert wird.“ In diesen Worten haben wir die Haupttendenz des psychologischen Positivismus aufs deutlichste ausgesprochen, nämlich 1. die Psychologie eine empirische Wissenschaft, und 2. diese empirische Psychologie die Grundwissenschaft — die bis dahin die Philosophie war — aller Geisteswissenschaften.

Gegenüber der Gefahr dieses immer weiter um sich greifenden und den wissenschaftlichen Geist verflachenden empirischen Dogmatismus, der sich bereits auch in der Geschichtswissenschaft, der Jurisprudenz, der Pädagogik und sogar in der Theologie eingenistet hat, hilft kein Leisetreten mehr, und es muß einmal rund heraus gesagt werden: die gegenwärtig herrschende Annahme, daß die empirische Psychologie die philosophische Grundlage aller Geisteswissenschaften sei, ist der schwerste Irrtum, der jemals den Geist deutscher Wissenschaft verdunkelt hat.

Man verstehe mich nicht falsch. Nicht darin liegt der Dogmatismus, daß die Psychologie ernsthaft und mit nachdrücklicher Energie zu einer empirischen Wissenschaft gemacht worden ist — was übrigens nicht erst im neunzehnten Jahrhundert geschehen ist —, sondern darin, daß man unbekümmert um den festen Bestand wissenschaftlicher Erkenntnis eine empirische Disziplin zur Grundlage, d. h. zur philosophischen Grundwissenschaft aller Geisteswissenschaften machen will. Gerade das Umgekehrte hätte geschehen müssen. Nämlich sobald die Psychologie auf Grund der Erzeugung einer sicheren Methode ihrer Natur gemäß dahin gelangt war, sich als empirische Disziplin zu konstituieren, mußte sie damit unbedingt alle Ansprüche aufgeben, noch als zur Philosophie gehörig, d. h. als Zweig der Grundwissenschaft, betrachtet zu werden. Aber hier hat unbewußt eine Verschleierung statt-

gefunden. Es gab einst eine Zeit, in der die Psychologie allerdings zum festen Bestande der philosophischen Disziplinen gehörte; das war jedoch nicht die empirische, sondern die rationale Psychologie. Aber seit der Auflösung der Metaphysik alten Stiles hat diese rationale Psychologie ihren Todesstoß empfangen und ist seit Kant durch die Erkenntniskritik ersetzt worden. Infolgedessen hatten die nachkantischen Psychologen völlig Recht, wenn sie der Psychologie nunmehr nur noch einen ausschließlich empirischen Charakter zuerkannten, aber damit war doch in aller Welt nicht gesagt, daß jetzt auch dieses empirisch gewordene Fach noch zur Philosophie gehört, weil ehemals eine Psychologie ganz anderer Art dazu gehört hatte. Hätten diese sich ausschließenden Arten der psychologischen Forschung wenigstens noch denselben Gegenstand der Untersuchung, aber nicht das einmal ist der Fall, denn die „Seele" der rationalen Psychologie war ganz etwas anderes, als was in der empirischen noch immer so genannt wird. So bleibt nichts gemeinsam als der Name „Psychologie", der diese beiden entgegengesetzten Forschungsarten verbindet, und unter diesem Deckmantel ist die empirische an Stelle der inzwischen verschwundenen rationalen Psychologie in das Gebiet der Philosophie eingedrungen. Es hat auch hier nichts genutzt, daß bereits Kant auf das schlagendste den Nachweis geführt hat, die empirische Psychologie könne nie und nimmer zur Philosophie gerechnet werden, und zwar eben deswegen nicht, weil sie gerade auf die der philosophischen entgegengesetzten Erkenntnisart gegründet ist.

Dieses Eindringen des psychologischen Positivismus in die Philosophie hat aber die bedenkliche Wirkung gehabt, daß dadurch jene der empirischen gegenüberstehende und die Möglichkeit aller strengen Wissenschaft bedingende Erkenntnisart, welche wir eben die philosophische nennen, zum größten Schaden des wissenschaftlichen Geistes ganz verdrängt worden ist. Denn eben dadurch, daß die Psychologie als Grundwissenschaft hingestellt wurde, ist alle Forschung nur gerichtet worden auf die Fixierung der einzelnen, veränderlichen, vergänglichen und relativen Bestimmungsunterschiede des Erfahrungsdaseins. Dagegen ist der Blick und das Verständnis verloren gegangen für das Eine, Dauernde, Konstante und durch keine empirischen Unterschiede Antastbare in dem einheitlichen Erfahrungssein. Es waren die klassischen Tage der Philosophie, als Kant dieser philosophischen Erkenntnisart das feste Fundament zu geben versucht hatte. Nach dem Stande der Dinge hat er freilich kein vollkommenes und abgeschlossenes Werk hinterlassen, aber damit hat er eben den kommenden Geschlechtern ein teures Erbe überantwortet, das sie in dem ganzen Umfange hätten nutzbar machen sollen. Wenn

irgendwo, so hätte daher hier das Wort gelten müssen: „was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen", aber davon ist schon seit Dezennien im großen und ganzen nicht mehr die Rede. Den Epigonen ist das Verständnis für die fruchtbaren Probleme der Kantischen Philosophie verloren gegangen, und die psychologischen Interpreten vermögen deren Tragweite gar nicht mehr zu überblicken. Wie viel leichter, simpler und anschaulicher ist da alles, wenn man von der empirischen Psychologie ausgeht. Gewiß! aber die Einsicht in die Tiefe und Bedeutung des Lebens ist auch darüber immer oberflächlicher geworden. Es ist ein geradezu beschämendes Zeugnis für uns Nachfahren, daß die so fruchtbaren Anfänge Kants keine genuine Fortbildung erfahren haben, sondern daß wir uns heut wohlgemut auf den seichten Bahnen des französischen und englischen Positivismus bewegen.

Es ist die allerhöchste Zeit, daß sich der Geist unseres Volkes wieder auf sich selbst besinnt und sich der Lösung derjenigen Aufgaben zuwendet, die ihm im besonderen zugefallen sind. Das von den Vätern so verheißungsvoll begonnene Werk muß wieder aufgenommen werden, wenn wir unserer eigensten Bestimmung nicht untreu werden wollen. Die Bewältigung der Empirie und auch der psychologischen Empirie teilen wir mit den übrigen Kulturnationen, aber in der Schöpfung der „Kritischen Philosophie" ist es zutage getreten, daß wir allein und allen voran berufen sind, in der philosophischen Erkenntnisart die Menschheit ein Stück vorwärts zu bringen. Zu diesem Zweck müssen wir uns vor allen Dingen wieder von dem Wahn befreien, daß die einzige Erkenntnisart die empirische sei und im Zusammenhang damit, daß die empirische Psychologie die Grundlage aller Geisteswissenschaften, d. h. Philosophie sei. Wir müssen vielmehr von neuem einsehen lernen, daß nur diejenige die Grundwissenschaft sein könne, welche es nicht mit dem empirisch Veränderlichen zu tun hat, sondern gerade umgekehrt mit dem, was trotz der Mannigfaltigkeit der wechselnden Bestimmungsunterschiede das Konstante und Bedingende in dem Erfahrungszusammenhange ist. Um das zu erkennen, dazu gehört freilich eine ganz andere Schulung des Geistes, als sie für die empirische Forschung erforderlich ist. Diese philosophische Schulung steht im diametralen Gegensatz zu aller psychologischen, wie sie gegenwärtig betrieben wird, und da das, was man heut Philosophie nennt, im wesentlichen empirische Psychologie ist, so gibt es jetzt Philosophie im strengen Sinne überhaupt nicht. Die Folge davon ist, daß alle philosophischen Disziplinen, Logik, Ethik, Ästhetik usw. einem oberflächlichen psychologischen Relativismus verfallen sind. Denn weil der Psychologismus mit seiner Methode

keine festen ethischen und logischen Prinzipien zu ermitteln imstande ist, darum verkündet er schnellbereit, daß es überhaupt keine gäbe, und daß eben alle menschliche Erkenntnis nur von relativer Gültigkeit sei. Eben diese Lehre ist die allergrößte Gefahr für die Erziehung unseres Volkslebens, und sie kann daher nicht energisch genug bekämpft werden.

Um aus diesem Sumpf wieder herauszukommen, dazu ist der erste Schritt die reinliche Trennung der empirischen Psychologie von der Philosophie. Denn erst, wenn diese Scheidung vollzogen ist, werden die philosophisch beanlagten Köpfe wieder auf den richtigen Weg gelangen und sich von dem falsch angebrachten Empirismus befreien. Nur so können jene Probleme wieder aufgenommen werden, welche unserer Erkenntnis und unserem Handeln die in allen Veränderungen feste Grundlage gewähren. Man gebe der Empirie, was der Empirie ist, aber man lasse auch der Philosophie, was der Philosophie ist.

Wir haben somit aus der Sache selbst festgestellt, daß es im Gegensatz zu allen empirischen Erkenntnisproblemen eigentümlich andere gebe, die als philosophische bezeichnet werden, und deren Eigenart es ist, innerhalb der veränderlichen Bestimmungsmannigfaltigkeit des einheitlichen Erfahrungszusammenhanges dessen durchgängig gemeinsame und konstante Bestimmtheit festzustellen. Wir haben ferner darauf hingewiesen, daß alle empirischen Differenzierungen der Erfahrungsbestimmungen nur auf Grund jener konstanten Erfahrungsbedingungen zureichend begriffen und gesetzmäßig festgelegt werden können, und daß daher nur die Philosophie und nicht irgend eine empirsiche Disziplin oberste Grundwissenschaft sein könne. Für das Faktum, daß die Pflege dieser Grundwissenschaft gegenwärtig ganz vernachlässigt werde, haben wir endlich drittens als Grund aufgezeigt, daß die empirische Psychologie die Vorherrschaft auf dem philosophischen Gebiet usurpiert hat und damit die Lösung der wahrhaft philosophischen, aller Empirie entgegengesetzten Probleme hintenanhält. Daraus aber ergab sich dann, daß der philosophische Geist in unserem Volke nur mit der Loslösung von der positivistischen Pseudophilosophie wieder erstarken könne, und daß er die Bearbeitung der obersten Grundprobleme aller Wissenschaft überhaupt wieder da aufnehmen müsse, wo sie ehedem fallen gelassen wurde.

II.

Mit der Beantwortung der Frage, worin das Wesen der philosophischen Erkenntnisart im Unterschied von der empirischen besteht, haben wir uns nun zugleich den Weg gebahnt zur Beant-

wortung des zweiten Punktes, unter welchen Umständen es notwendig sei, den Unterricht in der Philosophie bereits auf der Schule zu beginnen. Wir stellen dabei den Satz voran, daß es das leitende Prinzip alles höheren Unterrichts sein muß, an einem zweckmäßig ausgewählten Stoff die harmonische Entwicklung aller derjenigen geistigen Kräfte in dem Individuum zur Entfaltung zu bringen, die zur Erzeugung des gegebenen Kulturzustandes wirksam gewesen sind. Damit gewinnen wir zugleich eine natürliche Grenzscheide zwischen Schule und Universität, welche da liegt, wo die bloße Aneignung dieser Kraftbetätigung in die Unterweisung zur selbständigen Weiterbildung übergeht.

Wenden wir nun dieses Prinzip auf unsere vorhergehende Erörterung an, so ergibt sich daraus, daß zum Zweck einer solchen harmonischen Kraftentwicklung in gleicher Weise sowohl die Ausbildung der empirischen, als der philosophischen Erkenntnisart gepflegt werden müsse. Ein Unterricht, der nur auf die Verlebendigung derjenigen Kräfte ginge, aus welchen das erreichte Verständnis der empirischen Erfahrungserkenntnis hervorgegangen ist, würde notwendig die Vereinseitigung und Verkrüppelung der jugendlichen Seele zur Folge haben. Nach dem zuvor Erörterten ist es geradezu selbstverständlich, daß der Blick der Seele nicht nur geöffnet werden müsse für den sinnlich wahrnehmbaren Unterschied der veränderlichen Erfahrungsbestimmungen und ihre gesetzmäßige Beziehung, sondern zugleich auch für die einheitliche, unveränderliche und durchgängig gemeinsame Seinsbestimmtheit als der konstituierenden Bedingung aller Erkenntnis überhaupt. Da nämlich beide Erkenntnisarten erst in ihrer gegenseitigen Durchdringung das Wesen und die Natur des uns gegebenen Erfahrungsseins erschließen, so muß die Vernachlässigung einer von beiden Arten auf jeden Fall zu groben Verirrungen und zu ungesunden Zuständen führen. Demnach ist es also erforderlich, daß sich die Ausbildung dieser beiden Erkenntnisarten auf jeder Stufe die Wage hält, die Sorge dafür ist die wesentlichste Aufgabe bei der Herstellung der Lehrpläne und bei der Handhabung des Unterrichts.

Damit ist aber noch nicht gesagt, daß auch die Philosophie als solche mit ihren spezifischen Problemen notwendig auf der Schule schon gelehrt werden müsse; denn in dem eben Gesagten handelt es sich doch mehr um die philosophische Art der Unterrichtsbetätigung als um die Philosophie selbst. Ob nun auch die Einführung in die Philosophie selbst bereits auf der Schule begonnen werden müsse, hängt von weiteren Umständen ab. Es handelt sich dabei um die Frage, ob die strenge Differenzierung der beiden Erkenntnisarten, der empirischen und der philo-

sophischen, schon auf der Schule zum Bewußtsein gebracht werden muß.

Dazu lag bis etwa in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts keine unbedingte Veranlassung vor. Aus zwei Gründen nicht. Bis dahin nämlich stand auf den Gymnasien der klassische Unterricht im Mittelpunkt des Betriebes, und dieser bildete ein nicht so bald wieder zu erreichendes Mittel, um die harmonische Ausbildung aller geistigen Kräfte durch die Bekanntmachung mit der Gesamtkultur des Altertums ins Leben zu rufen, indem das, worin die empirische Erkenntnis hierbei zu kurz kam, daneben durch den Unterricht in den Naturwissenschaften, der Erdkunde usw. ergänzt wurde. Dazu kam zweitens noch, daß bis dahin wirklich noch die Möglichkeit für die Studierenden gegeben war, sich auf der Universität die zu allem Wissenschaftsbetrieb notwendigen Kenntnisse in der Philosophie anzueignen. — Das ist heut anders geworden. Infolge der Übermacht der auf die empirische Erkenntnis gerichteten Bestrebungen hat der Unterricht in den antiken Sprachen seine beherrschende Stellung auf den Schulen eingebüßt, und anderseits stellt auch das Studium auf der Universität so hohe Anforderungen an die Erwerbung von spezifischer Detailkenntnis, daß für den Theologen und Juristen, für den Philologen und Historiker, und geschweige erst für den Mediziner eine gründliche Ausbildung in der Philosophie kaum mehr möglich ist.

Daß wir uns damit in einer geistigen Krise sehr gefährlicher Art befinden, wird schwerlich geleugnet werden können. Was ist da zu tun? Die Antwort ist, daß unter diesen Umständen die Einführung in die Philosophie auf den höheren Lehranstalten geradezu eine Notwendigkeit geworden ist. Wenn wir von dem Religionsunterricht absehen, so ist freilich noch der Unterricht im Deutschen und bis zu einem gewissen Grade der in der Mathematik geeignet, um auch fernerhin die Ausbildung der philosophischen Erkenntnisart bei den Schülern zu pflegen. Aber das genügt nicht mehr; deswegen nicht, weil die anderen Disziplinen, dem gegenwärtigen Wissenschaftsbetriebe folgend, sich so ausschließlich auf das bloß Empirische in ihren Forschungsgebieten gestellt haben, daß dieser strengen Absonderung gegenüber nur durch den Unterricht in der Philosophie selber das Gleichgewicht gehalten werden kann. Was durch den Rückgang der klassischen Studien dem Schulunterricht an philosophischem Geist verloren gegangen ist, muß durch die Einführung in die Philosophie ersetzt werden.

Wie es gegenwärtig ist, wächst derjenige Teil der Nation, welcher dereinst zur geistigen Führung berufen ist, durch Schule und Universität hindurch heran, ohne eine strenge Ausbildung

derjenigen geistigen Kraft zu erfahren, welcher die Einsicht in die grundlegende Einheit und Ordnung des geistigen Lebens entspringt. Allerdings müssen ja wenigstens die zukünftigen Theologen und Schulmänner nach wie vor philosophische Kollegien hören und auch im Staatsexamen darüber Rechenschaft ablegen; aber was nützt das, wenn in dem gegenwärtigen Betriebe dieses Faches selber gar nicht die Philosophie als solche, sondern die Psychologie, also nicht die auf das Einheitlich-allgemeine, sondern das Veränderlich-empirische gehende Erkenntnisart gepflegt wird. Was daneben noch an Geschichte der Philosophie und formaler Logik in Betracht kommt, ändert an der Sachlage wenig, weil in der Behandlung jener das historisch-philologische Moment vorherrscht, diese aber auch bereits in den Umkreis der psychologischen, also empirischen Disziplinen eingerechnet worden ist. Kann man sich da noch wundern, daß unserem höheren Unterrichtsbetriebe auf der Schule wie auf der Universität heut die Kraft der inneren Einheit und damit das vorzüglichste Mittel für die ernst-männliche Zucht der Gemüter entschwunden ist! Es ist hart, aber nicht unzutreffend, wenn gesagt worden ist, daß unter diesem Einfluß aus der stolzen Universitas literarum immer mehr eine zwar äußerlich reichere, innerlich aber armselige Specialitas geworden ist. Die Folgen davon aber gewahren wir nur allzu deutlich in der roh materiellen Zuspitzung der Interessenkämpfe, wie sie gegenwärtig an der Tagesordnung sind. Zwar nicht das ist das Bedenkliche, daß in diesen sozialen Kämpfen das Prinzip der Nützlichkeit überhaupt vorangestellt wird, wohl aber der Umstand, daß bei all diesen Bestrebungen nicht mehr der gemeinsame Nutzen des Gesamtstaates das Ausschlaggebende ist, sondern der selbstische Nutzen der Individuen und der mannigfaltigen Interessenverbände. Es ist nicht bloß den Proletariern, sondern mindestens ebenso den besitzenden Gesellschaftsklassen der Sinn dafür verloren gegangen, daß wir mit unserer Person zu allererst dem gemeinsamen Ganzen zu dienen haben und nur, soweit es sich damit verträgt, unserem individuellen Interesse. Selbstverständlich haben zur Entstehung dieser bedenklichen Erscheinungen auch noch viele andere Ursachen mitgewirkt, aber die schwerwiegendste ist doch die, daß unter der einseitigen Vorherrschaft der Empirie unserem Leben überhaupt das grundlegende Verständnis für die allumfassende Einheit des Seins wie des Handelns entschwunden ist.

Auch diejenigen, die sich gegen dieses Treiben stemmen, können heut wenig machen; es muß erst wieder ein anderer Geist in unserem Volke großgezogen werden. Unser Leben muß wieder verinnerlicht und vereinheitlicht werden. Die empirische Forschung und damit auch die empirische Psychologie soll in keiner

Weise beeinträchtigt werden, da das Wohl unseres natürlichen Lebens an die fortschreitende Erkenntnis des einzelnen und veränderlichen gebunden ist. Bekämpft werden muß nur die Ansicht, daß unser Leben allein in diesen empirischen Bestrebungen aufzugehen habe; nicht um der Theorie willen, sondern weil uns die von diesem Gedanken beherrschte Entwicklung täglich klarer zeigt, daß unser Leben auf diesem Wege das Opfer einer unseligen Zersplitterung wird und die Kraft des inneren Zusammenhanges verliert. Demgegenüber muß aus dem heutigen Stande der Erkenntnis heraus wieder die Einsicht erweckt werden, daß alle Lebensbetätigung nur dann gesund ist, wenn sie durchdrungen und getragen ist von dem unmittelbaren Bewußtsein der über alle empirischen Unterschiede hinausliegenden höheren Lebenseinheit, so daß sie von dieser Maß und Bestimmung empfängt.

Das war eben die grandiose Wirkung der unterrichtlichen Beschäftigung mit den Altertumsstudien, daß aus dieser wie von selbst die Überzeugung erwuchs, nicht in dem Umkreis der empirischen Errungenschaften als solchen liege letzthin die Bedeutung eines Volkes, sondern in der Art, wie diese empirische Lebensentfaltung von der darin zutage tretenden tieferen Idee einer durchgängigen Einheit beherrscht wird. Was uns im besonderen die Schöpfung des hellenischen Geistes so fundamental macht, ist doch die Tatsache, daß eine solche Idee von diesem Volke zum erstenmal als Ergebnis reiner Erkenntnis und zwar in der Form der allbeherrschenden Vernunfteinheit ans Licht gestellt wurde. Indem aber das ganze Leben des hellenischen Volkes schließlich von dieser Idee unmittelbar ergriffen und durchtränkt wurde, sind aus diesem Geiste heraus auf den verschiedenen Gebieten jene bewunderungswürdigen Leistungen geboren worden, die noch heut wie diejenigen keines anderen Volkes den Stempel der Vollendung tragen. Und weil eben alle diese Werke, mögen sie nun philosophischer oder poetischer, historischer oder rhetorischer Natur sein, letzthin immer zu demselben Quell zurückführen, so mußte auch unserer Jugend aus der gründlichen Beschäftigung mit jedem dieser Erzeugnisse jene geistige Kraft immer lebendiger werden, vermittelst derer die Hellenen auf ihre Art die Einheit und den Zusammenhang des gesamten Daseins ergriffen und schöpferisch dargestellt haben.

Da aber mit dem Vordringen des empirischen Geistes in unserem Zeitalter das Verständnis für diese Bedeutung der Altertumsstudien zunehmend verdunkelt worden ist, so daß auf das Drängen von jener Seite aus der Unterricht in diesem Gegenstand immer mehr beschränkt wurde, so muß eben ein anderes Unterrichtsmittel an diese Stelle treten, um jene geistige Kraft wieder lebendig zu machen, die gegenüber der empirischen Differen-

zierung das Verständnis für die tiefere Einheit des Daseins erzeugt. Ist es nun also nicht mehr möglich, dies auf historischem Wege, eben auf der Grundlage der hellenischen Kultur, zu erreichen, so müssen wir es auf systematischem Wege bewerkstelligen, und das vermag allein der Unterricht in der Philosophie. Geschieht dies aber in dem angegebenen Sinn, so wird damit tatsächlich ein neues Stadium deutscher Geistesgeschichte eröffnet. Denn während wir uns so lange unter der Macht der eigenartigen Vernunftidee, wie sie aus dem hellenischen Geist hervorgegangen ist, befunden haben, hat sich diese Fassung der Einheitsidee, auch wie sie in der neueren Philosophie weitergebildet worden ist, den gesteigerten Anforderungen des modernen Geisteslebens gegenüber inzwischen als zu eng bewiesen.*) Es ist dies auch der innere Grund, daß die klassischen Studien zurückgedrängt zu werden vermochten, und daß die Empirie auf dem philosophischen Gebiet über den nachwirkenden hellenischen Rationalismus den Sieg gewann. Infolgedessen muß, wenn es gelingt, die wahre philosophische Erkenntnisart bei uns wieder zu erwecken, dieser systematische Betrieb zu einer dem Stande unseres Lebens entsprechenden Vertiefung jener Einheitsidee führen, und es muß so, wenn anders wir unserer Aufgabe gewachsen sind, sich ein Fortschritt über den antiken und romanischen Geist hinaus nunmehr durch den germanischen vollziehen.

Aus alledem dürfte mit Sicherheit hervorgehen, daß wir bei dem gegenwärtigen Stande unseres Unterrichtswesens die Einführung der Philosophie in die höheren Schulen nicht länger hinausschieben dürfen, wenn wir nicht die Lösung der höchsten Aufgabe, die unserem Volke in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit zugefallen ist, allmählich ganz vernachlässigen wollen. Es muß die Kraft dazu bereits auf der Schule geweckt werden, auf daß der Student auch in allen Einzelstudien diesen Geist wiederum zu betätigen lerne.

III.

Wenn es also nach alledem unausbleiblich ist, daß die Philosophie wiederum zu einem festen Unterrichtsgegenstande der höheren Schulen gemacht wird, so ist nunmehr die schwierige Frage zu beantworten, wie das geschehen soll. Eines ist jedenfalls sicher, daß man unter dem Unterricht in diesem Gegenstande nicht eine dürftige, einstündige Unterweisung der Ober-

*) In welcher Beziehung dies der Fall ist, kann hier nicht weiter auseinandergesetzt werden; ich habe dies in meinem Buch „Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie“ (Berlin, B. Behrs Verl. 1901) getan.

primaner in den unergiebigsten Gebieten der formalen oder scholasitschen Logik verstehen darf. Denn erstens würde damit die Erweckung der philosophischen Erkenntnisart nicht erreicht werden, weil es sich hierbei nur um die Operation mit ganz ausgeleerten Verstandesformen handelt, die den jugendlichen Geist völlig kalt lassen, und dann würde ein solcher Unterricht den Sinn für philosophische Erkenntnis nur noch mehr abstumpfen, als dies ohnedem bereits der Fall ist. Wer sich dieser Art des Philosophieunterrichts in der obersten Gymnasialklasse noch erinnert, wie man lediglich mit der Unterweisung in den Urteilsumkehrungen und syllogistischen Schlußformen abgemartert wurde, den wird noch heut ein leichtes Gruseln überkommen. Aber während zu dieser öden Paukerei die Lehrfähigkeit meistens noch ausreichte, wurde man über die wichtigsten Denkgesetze, wie die des Widerspruchs, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten usw. nur auf das allerdürftigste und oberflächlichste unterrichtet, weil zu ihrer Behandlung eben eine tiefere Kenntnis der Philosophie erforderlich ist. Das Entscheidende aber ist, daß die formale Logik der abstrakteste Teil der ganzen theoretischen Philosophie ist, und daß eben deswegen mit ihr auf der Schule nicht der Anfang gemacht werden kann.

Völlig verfehlt wäre es aber nun erst, wenn man es hierbei auf eine Einführung in die empirische Psychologie absehen wollte. Eben deswegen haben wir uns vorher der dornenvollen Pflicht entledigt, darauf hinzuweisen, daß diese Disziplin überhaupt nicht in die Philosophie gehört, sondern viel eher mit der Physik oder der Physiologie verbunden zu werden verdient. Und deshalb würde auch mit dem Unterricht in diesem Gegenstande gar nicht das erreicht werden, was mit der Einführung der Philosophie in den Schulbetrieb erreicht werden soll, nämlich die Lebendigmachung der aller empirischen gegenüberstehenden Erkenntnisart, die eben als solche die philosophische heißt. Darum soll ja gerade, wie wir uns zu erweisen bemüht haben, durch den Unterricht in der Philosophie selber der übermäßigen Ausdehnung des empirischen Unterrichtsbetriebes ein Damm entgegengesetzt werden, damit unser geistiges Leben nicht noch mehr in völliger Einseitigkeit verkümmere. Würde man also in diesem Fall die Einleitung in die empirische Psychologie als Schulgegenstand wählen, nur deshalb, weil diese Disziplin gegenwärtig fälschlich zur Philosophie gerechnet wird, so würde man tatsächlich den Bock zum Gärtner machen. Was an Bemerkungen, Definitionen und Einteilungen seelischer Vorgänge und Zustände zu geben ist und worin der einzige Berührungspunkt der empirischen Psychologie mit der Philosophie besteht, muß unter diesen Umständen durchaus von philosophischer Seite aus faß-

bar gemacht werden, wogegen die empirische Beobachtung der subjektiven Wahrnehmungs-, Gefühls- und Willensprozesse schlechterdings nicht in die Schule gehört.

Einen sehr bemerkenswerten Vorschlag macht nun Professor Rehmke in seiner oben angeführten Abhandlung. Er kommt darin zu folgendem Ergebnis: „Auf die Vorführung der grundlegenden Fragen kommt es in dem Philosophieunterricht für die Primaner unserer höheren Schulen an, und was leistet dieser Forderung auf der Geistesstufe des Primaners wohl besser Genüge, als der Unterricht in der Geschichte der Philosophie? In diesem Gewande muß meines Erachtens der Philosophieunterricht vor die Prima treten. In der Geschichte der Philosophie rollt sich ja die ganze Musterkarte der philosophischen Probleme allmählich vor den Augen des Primaners auf. Soweit vom philosophischen Unterricht als einem anschaulichen überhaupt zu reden ist, kann vor allem der Unterricht in der Geschichte der Philosophie einer sein. Die Fragen treten dem Primaner da entgegen in Fleisch und Blut, er erfährt unmittelbar, daß es die Wirklichkeit ist, welche diese Fragen gebiert, er sieht es vor sich, daß von jeher alle, die dem Sein und dem Leben einen Sinn abzwingen wollten, um die Beantwortung dieser Fragen sich bemühen mußten, und er verfolgt dieses in fortschreitender Entwicklung begriffene Bemühen bis in unsere Zeit hinein mit dem klaren Bewußtsein, daß diese Probleme dem heutigen Menschen sich ebenso aufdrängen, wie der früheren Zeit, denn es sind Fragen nicht der grauen Theorie, sondern der ewig grünen Wirklichkeit." So plausibel nun anscheinend dieser Vorschlag ist und so sehr ich mich sonst den Ausführungen Rehmkes anzuschließen vermag, so sehe ich mich doch genötigt, diesem Vorschlag entgegenzutreten. Die Geschichte einer Wissenschaft kann in dem Unterricht wohl gestreift werden, aber als solche gehört sie nicht in die Schule. Es ist vollauf genug, daß der Schüler mit derjenigen Fassung der Probleme bekannt gemacht wird, die bis zur Gegenwart in immer reinlicherer Abgrenzung gelungen ist. Ich wenigstens vermag nicht einzusehen, was es beispielsweise für Nutzen hat, wenn der Schüler sich die Beweise der geometrischen Lehrsätze in der schwerfälligen Euklidischen Form aneignen soll, statt daß er mit der präzisen Darstellungsweise der gegenwärtigen Mathematik bekannt gemacht wird. Oder wer würde dazu raten, wenn es sich um die Einführung in die höhere Mathematik handelt, diese in der Geschichte ihrer Erfindung und allmählichen Entwicklung zu geben? Wenn auch zugegeben werden soll, daß es sich mit der Geschichte der Philosophie nicht ganz so verhält wie mit derjenigen der übrigen Wissenschaften, so muß doch anderseits bedacht werden, daß

die Geschichte dieser Wissenschaft von allen am wenigsten einen einheitlichen Fortschritt der Methode aufweist und schon deshalb für die Schule nicht recht geeignet ist. Dazu kommt noch, daß gerade das, was auf der Schule durch den Philosophieunterricht erstrebt werden soll, nämlich die unmittelbare Erweckung der philosophischen Erkenntnisart, aus der objektiven Behandlung der Geschichte dieses Gegenstandes nicht erwartet werden kann, weil der gegenwärtige Stand dieser geschichtlichen Entwicklung geradezu die Auflösung und Unterdrückung jener Erkenntnisart durch die Empirie zeigt. So interessant und lebendig sich daher auch der Unterricht in der Geschichte der Philosophie gestalten läßt, so muß er doch als solcher aus diesen Gründen als für die Schule nicht geeignet abgelehnt werden, wenn auch damit nicht geleugnet werden soll, daß gelegentlich geschichtliche Hinweise von dem größten Nutzen sein werden.

Auch hier muß meiner Ansicht nach die Frage aus dem sachlichen Befunde heraus entschieden werden. Wenn es sich in der Schule, wie gezeigt, um die Erweckung und Kräftigung der philosophischen Erkenntnisart handelt, so muß diese durch die Einführung in diejenigen Probleme erzeugt werden, von deren Fassung auch heut noch alle philosophische Forschung, gleichgültig ob zustimmend oder ablehnend, weiterbildend oder umbildend tatsächlich auszugehen gezwungen ist. Indem der Schüler in diesen Stand der Probleme eingeführt wird, wird dadurch wirklich jene philosophische Denkweise erweckt, der die Fassung und der Lösungsversuch jener Kernfragen entsprungen ist, und es wird ihm damit die Grundlage gegeben, von der aus später alle selbständige Prüfung zu erfolgen hat. Das ist in Wahrheit die Aufgabe, die eine höhere Schule in dem wissenschaftlichen Unterricht zu erfüllen hat, und damit ist zugleich Maß und Ziel gesetzt für die schulmäßige Unterrichtsbehandlung. Auch ist die Schule damit dem Streit der Parteien entzogen, indem sie sich nicht auf die Erörterung des Pro oder Kontra einläßt, sondern nur objektiv den Befund darstellt, von dem alle diese Auseinandersetzungen ausgehen.

Welche Philosophie ist das aber, die heut noch diese allgemeine Bedeutung für uns hat? Wenn jeder darüber zu urteilen Befugte einmal ganz von seiner besonderen Auffassung absieht und die Sachlage rein objektiv zu beurteilen sucht, so wird es kaum einem Zweifel unterliegen, daß diesen Anspruch allein unter allen die Kantische Philosophie beanspruchen darf. Ich behaupte selbst, daß heut schwerlich jemand, selbst unter den sogenannten orthodoxen Kantianern, den ganzen Kant in Anspruch nehmen wird. Sogar die strengsten Anhänger dieses Philosophen sind doch in dem einen oder anderen Punkte über ihn hinausgegangen,

und daher handelt es sich hierbei auch nur um die Hauptgedanken, nicht um die Ausführung im einzelnen. Das aber muß mit allem Nachdruck behauptet werden, daß sich auch heut noch kein philosophisches Werk eine tiefergehende Wirkung erobern kann, das sich nicht ernstlich und überzeugend in dem einen oder andern Sinn mit der Problemstellung Kants und ihrer Behandlungsart auseinandergesetzt hat. Selbst die berühmtesten Philosophen der nachkantischen Zeit, Fichte und Schelling, Schleiermacher und Hegel, Herbart und Schopenhauer, sind doch alle dem Schicksal nicht entgangen, daß die Tage ihres Ruhms dahinsanken, und daß man dann immer wieder auf Kant zurückgriff. Und wenn nicht alles trügt, so sind gegenwärtig auch die Tage des Positivismus gezählt; schon ist ihm das „Gewogen und zu leicht befunden" mit Flammenschrift an die Wand gezeichnet, und es wird abermals geschehen, daß die Philosophie auf den Pfaden Kants zurückerobert wird. Liegt es aber so, dann ist damit naturgemäß die Aufgabe für den Philosophieunterricht in der Schule gestellt, sie lautet: Einführung in die kritische Philosophie Kants.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß es sich dabei nicht um eine Lektüre der drei kritischen Hauptschriften selber handeln kann. Denn das läge weit über den Horizont der Schule hinaus, und dazu würde sich auch niemals die genügende Anzahl geeigneter Lehrer finden. Selbstverständlich ist die Ausführung jenes Vorschlags nur möglich, wenn von einem gründlichen Kenner der Kantischen Philosophie ein Lehrbuch geschaffen wird, das die Grundgedanken des erkenntnistheoretischen, ethischen und ästhetisch-teleologischen Kritizismus genau im Kantischen Sinne, aber in freier, klarer und möglichst kurzer Fassung zur Darstellung bringt. Ich denke dabei etwa an eine solche Darstellung, wie sie August Stadler für die Kritik der reinen Vernunft in seiner gründlichen Arbeit „Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie" gegeben hat; nur müßte die Ausführung für die Schüler bei derselben objektiven Gründlichkeit noch freier und einfacher sein. Wird ein solches Lehrbuch geschaffen, so müßte der philosophische Unterricht in der Schule sich auf dieser Grundlage mit dem größten und in seiner Wirkung kaum abwägbaren Nutzen gestalten. Ich wüßte nichts, was auf dem Gebiete der reinen Erkenntnis den Geist der Schüler so zu vertiefen imstande wäre, und es könnte gewiß nicht ausbleiben, daß unter dieser männlichen Zucht der Gedanken den Universitätsstudien und dem ferneren Leben überhaupt ein reicher Segen erwüchse. Der zur geistigen Führung berufene Teil der Nation würde wieder zum Nutzen aller philosophisch denken lernen und nun nicht mehr bloß in der An-

lehnung an die hellenische Geistesart, sondern aus dem eigenen Innern des deutschen Wesens heraus.

Wir haben damit, so gut wir es vermochten, die anfangs gestellten Fragen beantwortet. Mögen diese Auseinandersetzungen auch an ihrem Teile dazu beitragen, den unphilosophischen und daher einseitigen und trivialen Geisteszustand in unserem Volke überwinden zu helfen. Wie uns Meister Ludwig Uhland gesungen hat, ist die deutsche Poesie vor Zeiten in einen tiefen Dornröschenschlaf versunken; heut ist die Philosophie dem Spindelstich erlegen. Wo ist der Königssohn, der sie wieder wachküßt?

Die Frauenbildung und das klassische Altertum.

In den beteiligten Kreisen macht sich gegenwärtig eine starke Strömung bemerkbar, die Bildungsschätze des klassischen Altertums in geeigneter Weise der höheren Mädchenschule zu erschließen. Dieses Bestreben ist um so bedeutsamer, als es zu einer Zeit auftritt, in der dieser Gegenstand innerhalb der Gesamtgruppe der höheren Knabenschulen immer mehr zurückgedrängt wird. Freilich ist hier auch nicht beabsichtigt, für die Mädchen jenes geistige Erbe der antiken Welt vermittelst der Ursprache, sondern nur auf dem Wege von Übersetzungen fruchtbar zu machen. Aber es ist doch immerhin sehr charakteristisch, daß eine solche Bewegung auf dem Boden des höheren Mädchenschulwesens immer stärker auftritt, während die Realschule und die Oberrealschule dieses Gebiet fast ganz verlassen und auch das Realgymnasium nur das Lateinische als festen Unterrichtsgegenstand beibehalten hat. Die Einführung in die homerischen Gedichte und der Unterricht in der griechischen Geschichte ist ja von diesen Schulen wie auch von den höheren Mädchenschulen immer betrieben worden, aber hier handelt es sich um ein tiefer greifenderes Unternehmen und um einen ganz neuen Versuch: nämlich darum: ohne die Kenntnis der betreffenden Sprachen ein Verständnis für die geniale Kraft und die bleibende Bedeutung des antiken Geistes zu ermöglichen.

Daß dieses Unternehmen möglich ist, darüber sollte an und für sich kein Zweifel aufkommen, da gerade wir Deutschen in dieser Hinsicht auf eine entscheidende Erfahrung hinweisen können. Denn annähernd soll hier doch etwas ähnliches versucht werden, wie es auf dem Gebiete der religiösen Literatur mit Hilfe der Bibelübersetzung und ihrer schulmäßigen Behandlung seit Jahrhunderten zum allerbedeutsamsten Nutzen für unser Volk geschieht. Wer sich gegenüber jenem Versuch auf philologische Bedenken versteifen wollte, der sollte immer wieder und wieder bedenken, daß ja auch die Bibelübersetzung es unserem Volk ermöglicht hat und es in alle Zukunft ermöglichen wird, vermittelst ihrer aus dem lauteren Quell der Urkraft des religiösen

Geistes das Wasser des Lebens zu schöpfen. Gewiß sind auch hier Geistliche und kundige Lehrer nötig, die mit Hilfe der Kenntnis der Ursprachen ein tieferes Verständnis erschließen und vor argen Mißdeutungen bewahren, aber das sieghafte Vordringen des reformatorischen Geistes war doch erst damit ermöglicht, daß auch das einfachste Mütterchen auf dem Lande selber in stiller Feierstunde zu dem Bibelbuche greifen konnte. Und warum soll nun etwas Analoges in bezug auf den andersartigen Geistesquell, der vornehmlich durch das Hellenentum erschlossen worden ist, nicht möglich sein? Warum soll man nicht auch in die Tiefen des hellenischen Geistes auf dem Wege sinngetreuer und deutschklingender Übertragungen einzudringen vermögen, wenn kundige Führer für die rechte und sachgemäße Vermittlung sorgen? Alle dagegen geltend gemachten Gründe sind in der Tat ebensowenig stichhaltig wie die gegen die Verdeutschung der Bibel.

Aber kann nun auch die Durchführbarkeit dieses Unternehmens nicht wohl bestritten werden, so ist es doch eine weitere Frage, ob die Bekanntmachung mit den hervorragendsten Erzeugnissen des antiken Geisteslebens wirklich auch heute noch von so entscheidender Wichtigkeit ist, daß wenigstens die gebildete Minorität männlichen und weiblichen Geschlechtes nicht von der Aneignung dieser Bildungsmittel absehen darf. Eben daß hierbei nur eine Minorität des ganzen Volkes in Betracht gezogen wird, zeigt schon, daß der Behandlung dieses Gegenstandes bei weitem nicht die Bedeutung zukommt, welche wir der Erschließung der biblischen Urkunden beimessen. Und dazu kommt, daß seit etwa einem Menschenalter in immer weiteren Kreisen die Auffassung Platz greift, die geistige Entwicklung unseres Volkes sei zu so selbständiger Höhe emporgediehen, daß sie nunmehr der Zucht des Altertums entwachsen sei. Die Einführung in die antiken Studien, so läßt sich diese Richtung hören, gehöre daher nur noch auf die Universität, nicht aber auf die Schule. Hält man dieser Ansicht die Überzeugung der entgegengesetzten Partei entgegen, die noch immer mit Niebuhr dem Gedanken huldigt, „daß Altertumswissenschaft immer das Salz der Erde war", und die daher auch heute noch die Auffassung vertritt, daß dieser Gegenstand das Fundament aller höheren Bildung sein und bleiben müsse, so kann man sich ein Bild von der Verwirrung machen, die gegenwärtig auf diesem Gebiet herrscht. Und so drängt sich Jahr für Jahr eine Flut von Vorschlägen der allerentgegengesetztesten Art an die Unterrichtsverwaltung heran, und es muß in der Tat kein leichtes sein, in diesen gegeneinanderbrandenden Wogen das Steuerruder fest in der Hand zu behalten.

Um nun zu der Frage Stellung zu nehmen, ob es in unserer

Zeit ratsam und geboten sei, die höhere Mädchenschule durch eine geeignete Auswahl von Übersetzungen in den Geist des klassischen Altertums einzuführen, werden wir zuerst das Prinzip aufsuchen müssen, nach dem die Entscheidung zu treffen ist. Dabei ist denn von vornherein klar, daß hierbei nicht die sogenannte formale Bildung, wie sie durch eine gründliche Erlernung der lateinischen Sprache erstrebt wird, in Betracht kommen kann. Das ist ein rein sprachliches Problem und muß ganz für sich erörtert werden; es ist nur verwirrend, wenn man die prinzipielle Untersuchung, ob unter den konkreten Sprachen die lateinische am geeignetsten zur Einführung in den Geist der Sprache überhaupt sei, mit der ganz anderen über die inhaltliche Wertung der antiken Geisteserzeugnisse vermengt. Wir scheiden daher die Erörterung über die Bedeutung der antiken Sprachen für die formale Bildung in dieser Auseinandersetzung von vornherein aus und fragen vielmehr nach dem allgemeinen Prinzip, nach welchem die inhaltliche Aneignung der Bildungsschätze eines fremden Volkes für die höhere Bildung der eigenen Nation als notwendig erachtet werden muß. Alle anderweitigen Diskurse, so geistreich und tiefsinnig sie sonst auch immer sein mögen, gewinnen so lange keinen festen Halt, bevor diese sichere Grundlage der Entscheidung nicht gefunden ist.

Um ein solches Prinzip ausfindig zu machen, muß man sich zu allererst darüber klar sein, daß weder der innere Wert der Literatur eines fremden Volkes, und wäre er auch der allerbedeutendste, noch die eigene begeisterte Wertschätzung einer solchen der primäre Faktor für die Gewinnung eines solchen Prinzips sein kann. Daß Philologen und Historiker bei dieser pädagogischen Entscheidung in Wirklichkeit von jener unhaltbaren Ansicht ausgegangen sind, ist der hauptsächlichste Grund der heutigen Unsicherheit auf diesem Gebiet, und so zeigt sich auch hier, wie verheerend der unphilosophische, rein historische Positivismus in dem Geistesleben unseres Volkes gewirkt hat. Wie heut keine Philosophie mehr gelehrt wird, sondern nur noch Historie und physiologische Psychologie, so ist auch die philosophische Pädagogik durch die psychologistische völlig verdrängt worden. Nicht Gesetze und Prinzipien, sondern schwankende Induktionen, und nicht das Wesen, sondern das zufällig Gewordene in den Tatsachen, das ist es, was heut zum Ausgangspunkt der Forschung gemacht wird. So ist es auf allen Geistesgebieten, seitdem man auch bei uns unter der Diktatur des historischen und psychologischen Positivismus philosophisch zu denken verlernt hat. Die Folgen aber zeigen sich am deutlichsten in den schwankenden Zuständen auf pädagogischem Gebiet.

Gewiß muß auch den Erscheinungen des Tatsächlichen und seiner geschichtlichen Entwicklung das alleremsigste Studium gewidmet werden; wer das leugnen wollte, den könnte man nicht mehr ernst nehmen. Aber das ist das Gefährliche, daß man meint, damit die sichere Leitung des Lebens allein bestimmen zu können, und daß man über diesem Haften an den vergänglichen Erscheinungen vergißt, das bleibende Wesen des menschlichen Daseins zu ergründen. Und gerade eine Pädagogik, die sich lediglich in die positivistischen und schematischen Äußerlichkeiten verliert, muß auf die Bahn bedenklicher Unsicherheit geraten. So aber ist es nun auch mit der Entscheidung über den Bildungswert der Geistesschätze eines fremden Volkes für die geistige Erziehung der eigenen Nation. Wäre der eigene Wert einer fremdländischen Literatur, etwa der griechischen, allein das Maßgebende, und entschiede diese Tatsache an sich schon über die Notwendigkeit schulmäßiger Aneignung, so müßten wir, um Geringeres zu verschweigen, zum mindesten auch die Einführung in die Literatur der Veden in den Schulplan aufnehmen, die an Gedankentiefe und poetischer Kraft nicht so sehr hinter der hellenischen zurücksteht. Wer aber wollte das tun! Und so zeigt schon dieses eine Beispiel, daß sich die Frage so gar nicht erledigen läßt. Käme also die Aufnahme der antiken Geisteserzeugnisse allein unter diesem Gesichtspunkt in Betracht, so hätten wir uns dagegen zu erklären. Doch wir müssen einen anderen Weg gehen. Nicht aus den äußerlichen Einzelerscheinungen und ihrer geschichtlichen Veränderung können wir für die angeregte Frage das entscheidende Prinzip erhalten, sondern allein aus der Grundstruktur des menschlichen Wesens.

Was heißt es denn, ein menschliches Wesen *bilden*? Doch nichts anderes, als es zu dem machen, was es seiner Bestimmtheit nach schon ist. Wohl kann die lebendige Ausgestaltung dieser als Anlage gegebenen Bestimmtheit erreicht oder verfehlt werden, aber es ist unmöglich, auch nur einer einzigen menschlichen Seele eine andere Entwicklungsbestimmtheit zu geben als diejenige, welche sie von Anfang an in sich trägt. Nun ist freilich die Einzelseele ein spezifisches Produkt des gesamten Lebenszusammenhanges, und daher muß sie auch die Bestimmtheit des ganzen Menschengeschlechtes, ja alles Lebendigen überhaupt in sich haben. Aber wenn sie diese allgemeine Bestimmtheit auch notwendig in sich befaßt, so hat sie diese doch nicht auch ebenso allgemein zu *entwickeln*, denn dann müßte sie sich in das Unermeßliche verlieren und würde aufhören Einzelseele zu sein. Eben dadurch jedoch, daß die Einzelseele jenes Allgemeine nur in der Gestalt spezifischer Bestimmungen vergegenwärtigt, ist ihr auch als Lebensaufgabe vorgezeichnet, die allgemein mensch-

liche Bestimmtheit in dieser spezifischen Form zum Ausdruck zu bringen.

Doch hierbei muß nun noch ein weiteres Moment in Erwägung gezogen werden. Das Spezifische, durch das sich die Einzelseele bestimmt findet, ist nicht bloß die Individualbestimmtheit, sondern in immer zunehmender Allgemeinheit die Bestimmtheit durch die Familie, die Sippe, den Stamm, das Volk, die Rasse, die Menschheit bis an die Grenze der allgemeinsten, allumfassendsten Lebensgemeinschaft. Dadurch aber, daß sich die Individualbestimmtheit der Einzelseele durch diese kontinuierlich aufsteigende Reihe charakterisiert findet, kann auch die Bildung der seelischen Anlagebestimmtheit nur in Übereinstimmung mit der gerade in Betracht kommenden Kontinuitätsreihe erfolgen, also in der Übereinstimmung mit der ursprünglichen Bestimmtheit gerade dieser Familie, dieses Stammes, dieses Volkes. Demnach erfordert also die Bildung eines Menschen mehr als nur die Ausgestaltung seiner wesenhaften Individualbestimmtheit; sie hat diese vielmehr zu entwickeln im innigsten und engsten Zusammenhang mit den allgemeinen Bestimmtheiten des Stammes und des Volkes und hat erst auf diesem Durchgange die allgemeinste Bestimmtheit, nämlich die der Menschheit überhaupt, in sich aufzunehmen.

Und noch ein drittes kommt hinzu. Die allgemeineren Bestimmtheiten der Sippe, des Stammes, des Volkes, durch die sich das Individuum mitbestimmt findet, sind auch nicht gleich von Anfang an fertig da, sondern sie wollen ebenfalls erst von diesen Gemeinschaften durch unablässiges Ringen herausgestaltet sein, und dazu gehört die fortgesetzte Arbeit vieler Generationen, bis diese Verbände mit der Erfüllung ihrer Bestimmung wieder allmählich vom Schauplatz verschwinden. Der Einzelne aber nimmt an dieser Erfüllung durch Ausführung seiner in diesem Zusammenhange gegebenen Individualbestimmtheit unmittelbar teil, und er findet sich auf seiner Stufe dabei durch die Errungenschaft der vorangegangenen Generationen in seiner spezifischen Bildsamkeit mitbestimmt.

Daraus folgt demnach, daß die bewußte Leitung der naturgemäßen Bildung der Einzelseele auf gar nichts anderes gehen kann als darauf, seine Bildungsbestimmtheit bis zu demjenigen Grade ihrer Ausgestaltung zu fördern, welcher durch die jeweilige Entwicklungsstufe der unmittelbar mitbestimmenden Gemeinschaftsverbände repräsentiert wird. Nur so weit und nur auf Grund dieser Bedingungen ist die Bildungsvermittlung der menschlichen Seele möglich; alles, was darüber hinausliegt, ist Aufgabe der selbständigen Bildungsentwicklung oder der eigenen Ausgestaltung der über jene Grenze hinausführenden Individualbestimmtheit, und alles, was außerhalb der spezifischen, sich kon-

tinuierlich erweiternden Bestimmtheitssphäre liegt, zu der das Individuum gehört, kann kein Gegenstand der Bildungsvermittlung seitens anderer sein. Damit ist Wesen, Grenze und Ziel der Bildungsmöglichkeit auf das genaueste begriffen. Ihr Wesen besteht darin, die individuelle Seelenbestimmtheit in Übereinstimmung der sie mitbestimmenden speziellen Gemeinschaftsbestimmtheit auszugestalten; ihre Grenze ist damit gesetzt, daß sie die Entwicklung der Einzelseele nur bis zu der Stufe führen kann, bis zu welcher sich die Ausgestaltung jener Gemeinschaftsbestimmtheit erhoben hat; ihr Ziel ist es, die selbständige Weiterentwicklung auf diesem Wege zu sichern.

Da nun von all den Gemeinschaftsbestimmtheiten, durch die sich das Individuum in seiner spezifischen Lebensaufgabe mitbestimmt findet, die entscheidendste die des zugehörigen Volkstums ist, insofern sie die Mitte hält zwischen der spezifischen Individualitätsbestimmtheit und der allgemeinen Menschheitsbestimmtheit, so muß auch in bezug hierauf das aus den angeführten Bedingungen entspringende Prinzip aller Bildungsvermittlung formuliert werden. Und bei dieser Formulierung ist ferner in Erwägung zu ziehen, daß das, was wir Bildung nennen, eine obere und eine untere Grenze, ein Maximum und ein Minimum hat; die untere Grenze bestimmt das in den Elementarschulen mindestens zu erreichende Maß an Bildung, die obere hat festzulegen, bis zu welcher Höhe der Bildungsgrad in den oberen Schulen erhoben werden kann. Für uns handelt es sich hier um die Ermittlung des Maximalprinzips, wie es sich aus der vorangeggangenen Untersuchung notwendig ergibt, und dieses muß lauten: „Das Individuum hat denselben Bildungsgang durchzumachen, den sein Volkstum als Ganzes durchgemacht hat.“

Damit haben wir das gesuchte Prinzip herausgestellt, und nur dieses kann den obersten Maßstab abgeben, weil sich ja die betreffende Einzelseele schon unmittelbar durch diesen Bildungsgang seines Volkstums mitbestimmt findet, und weil die Bildungsvermittlung sich ja auch keiner anderen Aufgabe unterziehen kann, als das klar und deutlich zum Bewußtsein zu bringen, was durch diese Bestimmtheit immer schon, obwohl nur unentwickelt, gegeben ist. Einmal ausgesprochen, wirkt dieses Prinzip durch die Kraft seiner unmittelbaren Überzeugung wie ein mathematisches Axiom. Ich unterlasse es daher auch an dieser Stelle, alle daraus sich ergebenden Folgerungen systematisch zu deduzieren, und ich will jetzt nur die Anwendung dieses Fundamentalsatzes auf den vorliegenden Gegenstand machen.

Nach dem aufgestellten Prinzip würde es sich also fragen, welcher Art war der Anfang und welches sind die ausschlag-

gebenden Entwicklungsstufen in dem Bildungsgange unseres Volkstums seit seinem Eintritt in den Kulturzusammenhang. Um zu einer klaren Beantwortung dieser Fragen zu gelangen, müssen wir von der germanischen Vorstufe unseres gesamten Volkstums absehen und den Blick allein auf die deutsche Entwicklung lenken. Das heutige Deutschland wird der ursprünglichen Barbarei entrissen und für die Kultur gewonnen zu allererst durch die irischen Missionare und durch die Sachsenkriege Karls des Großen; von einer wirklich selbständigen Entwicklung des deutschen Volkstums aber können wir erst reden seit dem Vertrage von Verdun (843) oder auch seit dem von Meersen (870). Dieser Beginn der kulturellen Betätigung unseres Volkes setzt ein mit einem totalen Bruch mit der ganzen vorausgehenden Epoche und mit einer völligen Unterordnung unter die geistige Kultur des Römertums. Dies ist der Weg gewesen, auf dem die Deutschen in den okzidentalen Kulturzusammenhang eingetreten sind, und man muß sich immer und notwendig gegenwärtig halten, daß der Anfang unserer eigenen Kultur durch den Charakter der römischen bestimmt war. Wir fassen diesen Tatbestand in den Satz zusammen: Die Aneignung der römischen Kultur bildet den Ausgangspunkt und die Grundlage der deutschen Kultur.

So nötig es ist, sich dieses allbekannte Faktum immer wieder ins Bewußtsein zurückzurufen, so nötig ist es aber nun anderseits, darauf hinzuweisen, daß die römische Kultur, welche die Deutschen empfingen, bereits ein sehr kompliziertes Gebilde und keineswegs aus dem alten Römertum allein entsprungen war. Wir brauchen wiederum nur daran zu erinnern, daß das, was hier „römisch" heißt, eine innige Vermählung von wirklich römischem, sodann aber von griechischem und christlichem Geist darstellt. Das Wichtige dabei ist, daß wir diese beiden anderen Elemente, das Griechische und das Christliche, anfangs eben nur in der Form des römischen Geistes und in der Verschlingung mit ihm bekommen haben. Es ist daher sehr charakteristisch und der höchsten Beachtung wert, daß unser Volk damals keins von all diesen drei Elementen in seiner ursprünglichen Fassung übernommen hat, sondern nur in ihrer wechselseitigen Durchdringung zu einem neuen, aber in jeder Beziehung sekundären Gebilde. Was von primären Faktoren dabei mitgewirkt, das Evangelium, der Geist der hellenischen Philosophie, römisches Recht und römische Staatsverfassung, das ist alles zusammengeflossen zu einer neuen Institution der Kultur, zu der Einheit der katholischen Kirche. Aber keiner dieser mitwirkenden Faktoren ist auch in diese gewaltige Neuschöpfung eingetreten, ohne ein gutes Teil von seiner ursprünglichen Kraft einzubüßen.

Die Schöpfung der römisch-katholischen Kirche durch die

Zusammenschweißung jener drei Hauptfaktoren und zwar unter der Führung des lateinischen Geistes, das ist die großartige und bewunderungswürdige Leistung der romanischen Völker gewesen. An diesem mittelalterlichen Werke haben die Deutschen nicht selbstschöpferisch mitgearbeitet, sondern sie waren durchaus die Empfangenden und nicht selten die mit Widerstreben Empfangenden. Der Katholizismus stellt seinem innersten Wesen nach das Christentum in der Form des romanischen Geistes dar. Aber so imponierend auch die gewaltige Tat des Romanentums darstellt, so darf doch nicht übersehen werden, daß dadurch eine Bildung gezeitigt wurde, die im letzten und höchsten Sinne weder natürlich, noch eine solche von ursprünglicher Genialität ist. Sie ist nicht natürlich, weil sie im bewußten Gegensatz zu den unzerstörbaren Grundlagen der menschlichen Natur entwickelt worden ist, und sie ist nicht genial, weil kein einziger ursprünglich neuer Lebensfaktor hervorgebracht wurde, sondern nur bereits gegebene zu einer sekundären Einheit verbunden worden sind. Aber die Formierung dieser Einheit trägt fast den Stempel der Genialität, und sie wirkte mit so faszinierender Gewalt, daß die natürlichen Geisteskräfte dadurch wie noch durch keine andere geistige Macht zuvor jahrhundertelang in eisernen Banden gehalten wurden. Doch es kam die Zeit, wo sich die menschliche Natur wider die ihr angetane Gewalt mit Ungestüm auflehnte, und wo sich ihre einzelnen Kräfte aus der sie lähmenden Umklammerung losmachten. Diese Epoche der Wiedergeburt, der Renaissance, der Rückkehr zu den natürlichen Grundlagen des menschlichen Daseins beginnt bei den Romanen etwa mit dem Auftreten des Franz von Assissi und endigt mit der Begründung des Jesuitenordens und dem Tridentiner Konzil. Aber im Verlauf dieser Entwicklung erhebt sich nun auch der deutsche Geist zum erstenmal in schöpferischer Selbständigkeit und befreit sich von der drückenden Bevormundung des Romanentums.

Die romanische Renaissance und die deutsche Reformation haben das gemeinsam, daß diese Bewegung der Neubelebung sich vollzieht in der Form einer Rückkehr zu den Elementen, welche dem römischen Katholizismus vorausliegen. Aber doch, welcher Unterschied! Die Romanen kehren in dieser Zeit zurück zu den Grundlagen des heidnischen Altertums; was sie allein und im tiefsten ergreift, ist der Drang nach der freien Betätigung der menschlichen Individualität im Leben wie im Staat. Dafür finden sie den Widerhall in der antiken Literatur und Kunst, und so beginnt bei ihnen jene Neubelebung des klassischen Altertums. Dagegen lassen sie die religiöse Position völlig unangetastet, und wenn man auch am päpstlichen Hofe selbst geraume Zeit lang mit den Schriften Platos vertrauter war als mit dem Neuen Testa-

ment, so ist doch die Institution der Kirche und ihrer Lehre von dieser Seite aus nicht ernstlich in Frage gestellt worden. Von den drei Faktoren, die sich im römischen Katholizismus vereinigt haben, griff man also wohl zurück auf die ursprünglichen Mächte des Hellenen- und Altrömertums, aber man machte nicht den Schritt von dem römischen Katholizismus zu dem ursprünglichen Quell des Evangeliums. Indem man sich dem Glauben hingab, daß in der Kontinuität der Entwicklung die reine Form des ursprünglichen Christentums bewahrt worden sei, empfand man gar kein Bedürfnis, von dieser sekundären Gestalt zu seiner primären zurückzugehen, und dies um so weniger, als dieser Katholizismus ja der genuine Ausdruck des Romanentums war. Und schließlich war auch der Rückgang zu dem Hellenentum nur eine glänzende Episode. Denn mit der Wirksamkeit der Jesuiten auf dem Tridentiner Konzil gelangte nun wieder der lateinische Geist zu einem verschärften Einfluß, und damit wurden auch alle anderen Quellen rücksichtslos wieder verstopft. Seitdem hat die romanische Kultur diesen Charakter des lateinischen Geistes nicht mehr abstreifen können, und die Folge davon war, daß sehr bald innerhalb dieses Volkstums ein dauernder Bruch zwischen dem religiösen und dem denkenden Geiste erzeugt wurde. Das also ist das schließliche Ergebnis der romanischen Renaissancebewegung.

Gerade umgekehrt schickt sich der deutsche Geist an, sobald er sich nach dem sicheren Einleben in die abendländische Kultur seiner Selbständigkeit wieder bewußt wurde, zu allererst zu den reinen Grundlagen der Religion zurückzugreifen; und es sollte noch fast zwei Jahrhunderte dauern, ehe er sich auch und zwar ebenfalls unter Neubelebung der antiken Studien die übrigen Quellen dieser Kultur auf eigene Weise erschloß. Diese selbständige Entwicklung des deutschen Geisteslebens charakterisiert sich ihrer geschichtlichen Form nach als eine entschiedene Differenzierung von dem Romanismus; sie tut dies, indem sie sich von der sekundären Schöpfung dieses romanischen Geistes in allen Punkten auf die primären Faktoren des religiösen und reinmenschlichen Lebens zurückzieht. So wird in der Reformation auf diesem Wege der erste Schritt getan, indem diese die ursprünglich religiöse Kraft wieder dadurch erweckt, daß man von dem römischen Katholizismus über den Altkatholizismus zu dem apostolischen Zeitalter zurückging und, so gestärkt, die Religion im reinen Glauben, d. h. im eigenen Leben selbst und nicht in Buchstaben und äußeren Formen ergriff.

Aber es kam die Zeit, wo unsere Kultur sich auch auf den übrigen Gebieten von der romanischen Überlieferung losmachte durch Aufsuchung der ursprünglichen Grundlagen des rein-

menschlichen Wesens in der Wissenschaft, der Kunst und dem Leben. Damals, um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, geschah es, daß die klassischen Studien wieder aufgenommen wurden, aber nun lediglich in der Absicht, mit ihrer Hilfe zu den naürtlichen, primären Fundamenten der abendländischen Kultur zurückzugelangen. Wollten die Humanisten im sechzehnten Jahrhundert selbst Griechen und Lateiner werden, so handelte es sich darum im achtzehnten nicht mehr; nicht uns zurückzuführen zu den Tagen „charakterloser Minderjährigkeit“ wurde damals das Studium der Antike wieder neu belebt, sondern nur ein „Führer zum Besseren“ sollte es sein. So hat sich also auch hier das deutsche Volkstum, nachdem es zu reifer Selbständigkeit erstarkt war, nicht länger mehr mit der abgeleiteten Form der Kultur begnügt, in welcher sie diese ehedem von den Romanen empfing, sondern es strebte von dieser historischen Erscheinung zu den unmittelbaren Potenzen ihres reinen Wesens zurück.

Zu diesen wesenhaften, hinter allen historischen Erscheinungen liegenden Grundlagen zu gelangen, wäre nun dem deutschen Geiste an und für sich auch ohne die Wiederbelebung der Antike möglich gewesen, wie ja auch die italienische Renaissance lange vor der Eroberung von Konstantinopel begonnen hat. Aber es liegt in der Natur einer solchen Entwicklung, und es ist darum ein historisches Gesetz, daß da, wo sich die Kultur von ihren natürlichen Grundlagen entfernt hat und schließlich mit unüberwindlichem Drange zu diesen wieder zurückstrebt, daß dieser Rückgang von der historischen Erscheinung zu den reinen Wesensbedingungen stets unter Anlehnung an die erstmalige Entdeckung solcher fundamentalen Wesensbestimmtheiten geschieht. Diese Tatsache hat darin ihren notwendigen und deshalb gesetzlichen Grund, weil bei jener ursprünglichen Entdeckung eine solche Wesensbestimmtheit noch in ihrer ganz reinen, keuschen und von keiner Last der Überlieferung bedrückten Form zutage tritt, und weil die Entwicklung einer Kulturgemeinschaft fortdauernd unter dem Einfluß einer derartigen, einmal ans Licht geförderten Bestimmtheit steht, so sehr diese selbst auch immer in dem ferneren Verlauf verhüllt und verdunkelt werden mag. Entsteht dann aber der Drang zu gewisser Zeit, diese störenden Hüllen wieder zu beseitigen, so geschieht dies eben durch Wiederbelebung jener ursprünglichen Form, in welcher eine solche Bestimmtheit auch in den dunkelsten Tagen stillschweigend gewirkt hat. So wäre der religiöse Genius der Reformation an sich stark genug gewesen, aus den Erfahrungen seiner Zeit zu den reinen und wesenhaften Bedingungen der echten Religiosität hinabzusteigen; aber da diese bereits längst

entdeckt und ununterbrochen wirksam waren, so konnte die Aufgabe nur darin bestehen, die reine Form dieser religiösen Bestimmtheit von allem überwuchernden Gestrüpp zu befreien. Und diese wurde wieder ergriffen in der schöpferischen Tat des apostolischen Zeitalters, welches jene religiöse Urbestimmtheit in der Gestalt des gekreuzigten und als Christus zu neuem Leben in der Gemeinde auferstandenen Jesus in ursprünglicher Reinheit geformt hat. Jenes aufgestellte Gesetz ist daher nur eine spezifische Formulierung des allgemeineren Gesetzes der historischen Kontinuität, und es besagt, daß jede Kulturentwicklung dauernd unter wesenhaften Bestimmtheiten steht, ferner daß diese Bestimmtheiten nur bei ihrer ursprünglichen Entdeckung in ganz reiner Form hervortreten, und drittens, daß eine jede Kulturgemeinschaft nur dann die Erfüllung dieser ihrer Bestimmtheit nicht verfehlt, wenn sie sich fortgesetzt jener reinen, ursprünglichen Form in der Abwandlung der Erscheinungen bewußt bleibt. Es handelt sich hier also um ein Gesetz der regressiven Besinnung auf die reine Form der kulturellen Wesensbestimmtheit.

Wir haben nun in der Übereinstimmung mit diesem Gesetze zunächst nur als geschichtliche Tatsache festgestellt, daß der deutsche Geist, sobald er sich selbständig in die westeuropäische Kultur eingelebt hatte, wirklich den Drang zeigte, über die romanische Form der abendländischen Kultur als eines sekundären Gebildes zu der reinen Form der ursprünglichen Kulturbestimmtheiten zurückzugehen. Daß der Regreß der Reformation auf das Christentum des apostolischen Zeitalters nun auch in Wahrheit dadurch auf die wesenhafte Bestimmtheit unserer religiösen Kultur traf, sollte eines besonderen Beweises nicht erst bedürfen und betrifft auch nicht unsere Hauptfrage. Nicht ebenso unmittelbar einleuchtend ist es dagegen, ob unser Volk mit der Aufnahme der antiken Studien ebenfalls an einen so ursprünglichen Quell gelangte. Zwar haben die großen Altertumsforscher das immer aufs eindringlichste behauptet und auch sachlich klarzustellen versucht, aber in der Art, wie sie es taten, haben sie doch keine allseitige Zustimmung gefunden und begegnen heut sogar einem überwiegenden Widerspruch. Es liegt das daran, daß die Frage nach der unmittelbaren Bedeutung des klassischen Altertums im neunzehnten Jahrhundert eine mit dem Wesen der Sache nicht in Einklang stehende Verschiebung erfahren hat. Denn um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hatte man eben bei uns die antiken Studien wieder neu belebt in der ausschließlichen Absicht, um sich dadurch selbst den Zugang zu den reinen Grundlagen der menschlichen Tätigkeit zu erschließen und sich als Deutsche so zu selbsttätigem Schaffen emporzuraffen; fallen lassen hatte

man dagegen die verfehlte Tendenz der Humanisten des sechzehnten Jahrhunderts, welche danach getrachtet hatten, in der Rede, im Denken und Handeln selbst wiederum zu Griechen und Römern zu werden. Mit dem Rückgange des künstlerischen und philosophischen Sinnes im neunzehnten Jahrhundert und mit der einseitigen und deshalb ungesunden Überschätzung der positivistischen und historischen Forschung sind wir dagegen in gewissem Sinne wieder in bezug auf die Altertumsstudien zu dem Standpunkt des sechzehnten Jahrhunderts zurückgekehrt. Denn darauf wurde seitdem immer mehr und mehr das Bestreben gerichtet, nicht die wesenhafte Kraft reinen Schauens und Wollens mit Hilfe der Antike in unserer eigenen Natur zu erwecken und wach zu erhalten, sondern sich vielmehr in den äußeren Zusammenhang der Erscheinungen des antiken Lebens mit Hilfe positivistischer Detailkenntnis und durch Aneignung des Sprachgeistes einzuleben. Man verwechselte hier das wissenschaftliche Problem der antiken Forschung mit dem ethisch-pädagogischen. Die wissenschaftliche Forschung hat freilich die Aufgabe, den geschichtlichen Zusammenhang der Erscheinungen zu erschließen; aber nicht diese Erscheinungen selbst, so klassisch sie immerhin sind, machen den unmittelbaren und bleibenden Wert der Antike aus, sondern die Kraft, aus der sie gezeugt wurden. Und um ihre Lebendigmachung kann es sich allein bei der Bildung von Individuen handeln, eben um die Erweckung der reinen Kraft individuellen Schauens und Wollens, aus der jener antike Erscheinungszusammenhang erst geboren wurde. Um nun zu dem Ursitz jener schöpferischen Kraft zu gelangen, muß allerdings an die entsprechenden Geistesprodukte angeknüpft werden; das ist selbstverständlich. Und es ist die propädeutische Aufgabe der Philologie und Historie, einen möglichst sicheren Zugang zu diesen Werken zu schaffen; Aufgabe der Jugendbildung ist es dagegen, an den so vorbereiteten Erzeugnissen die wesenhafte und nun für alle Zeit bleibende Geistesbestimmtheit zum klaren Bewußtsein zu bringen. Um das zu können, dazu gehört freilich philosophische Bildung, und diese ist durch die positivistische Zugluft heute nur allzusehr verkümmert.

Fragen wir nun die Altertumswissenschaft, welches denn jene zentrale Kraft des antiken Geistes sei, aus deren Wurzel alle jene gewaltigen Erzeugnisse entsprungen sind, so erhalten wir darauf wenn auch gerade keine widersprechenden Antworten, so doch leider keine einmütige und eindeutig bestimmte Auskunft; ja die verwegensten Positivisten auf diesem Gebiet behaupten geradezu, daß sich eine solche einheitliche Bestimmtheit überhaupt nicht geben ließe, sondern daß sich der Wert der antiken Schöpferkraft immer nur aus den jeweiligen Einzelerscheinungen erkennen und

fixieren lasse. Darin aber offenbart sich am deutlichsten der wahrhaft unphilosophische Sinn unserer Zeit, und aus ihm stammt letzthin jene auf allen Gebieten herrschende Unsicherheit und Verwirrung über die Prinzipienfragen. Wir werden daher für die Entscheidung der vorliegenden Frage auf eigene Gefahr hin nach der zentralen Bestimmtheit des antiken Geistes suchen müssen, und glauben dies deswegen wagen zu können, weil die elementaren Bestandteile, aus denen sich diese Beantwortung zusammensetzt, längst mit Scharfsinn erkannt worden sind.

Wer zu erkennen strebt, welches der universale Schritt gewesen sei, den die Menschheit durch die geistige Regsamkeit der Hellenen gemacht habe, der kann, wenn er alles in allem zusammenfaßt, kaum im Zweifel sein, daß als dieses Höchste und Fundamentalste die Entdeckung des Individuums bezeichnet werden muß. Gegenüber der vorhergehenden festen Einordnung des Menschen in die Familien-, Geschlechter- und Volksverbände, als deren integrierendes Glied er bis dahin nur in Betracht kam, wurde durch diese Befreiung des Individuums und der dadurch erweckten Bewußtmachung des eigenen Wertes eine ungeheure Summe latenter Kraft entfaltet. Aus dieser Verselbständigung und Verlebendigung der ureigenen Individualität ist jene geistige, künstlerische, politische Expansion erfolgt, welche die festen Grundlagen für die gesamte europäische Kultur geschaffen hat. Es läßt sich noch annähernd der Weg verfolgen, wie das Erwachen des Sinnes für den Wert der eigenen Individualität zuerst von den ionischen Philosophen im sechsten Jahrhundert ergriffen wird, wie dann aber erst auf attischem Boden im fünften Jahrhundert die reife Blüte sich erschließt. Ihre köstlichste Frucht ist die Gestaltung der bürgerlichen Freiheit des Einzelnen und die damit verbundene Möglichkeit der Freiheit geistigen und künstlerischen Schaffens.

Aber mit der Entdecklung der Individualität ist doch nur der Ausgangspunkt und noch nicht das entscheidende Kriterium für das innerste Wesen jener bewunderungswürdigen Entwicklungsepoche hervorgehoben. Aus diesem Faktor allein könnte man auch den gerade entgegengesetzten Schluß ziehen, daß dadurch der Untergang der attischen Freiheit, wie schließlich der hellenischen überhaupt erfolgt sei. Man braucht nur einen Blick auf die attischen Zustände im letzten Stadium des Peloponnesischen Krieges zu werfen, um das abschreckendste Bild von der Entfesselung individueller Leidenschaft zu gewahren. Nicht also die Befreiung des Individuums an sich und allein schon kann der Hebel zu jenen grundlegenden Schöpfungen gewesen sein, zumal ja auch die Individualität als solche nur ein zufälliges psychologisches und physiologisches Gebilde ist, aus dessen tem-

porärer Erscheinung die Kraft des Ewigen nimmer entspringen kann. Und in der Tat ist ja auch die Wirkung, die in den epochemachenden Leistungen zutage getreten ist, nicht die praktische, künstlerische und psychologische Darstellung der veränderlichen und vergänglichen Natur dieser menschlichen Individualität gewesen — das hat man der Kunst und der Psychologie unserer Zeit überlassen —, sondern gerade das war die erst wirklich entscheidende Leistung, daß man nun von diesem Boden aus die ewigen und unzerstörbaren Bestimmtheiten ergriff, unter denen die Natur jeder Einzelseele steht. Demnach muß man also sagen, daß nicht das anthropologische Faktum der Selbstbefreiung der Individualität an sich bereits die zentrale Kraft des hellenischen Genius kennzeichnet, sondern vielmehr erst die selbständige und aus dem eigenen Innern erfaßte Urgestalt des menschlichen Geistes, welche alle wandelbaren Formen der Einzelseele bestimmend durchdringt. Die Auslösung der Individualität ist demgegenüber nur die psychologische Bedingung der Möglichkeit, unter welcher der Mensch aus seiner eigenen Natur die göttliche Kraft des ewiggestaltenden Geistes sich selbst ins Bewußtsein ruft.

Aus dieser Erhebung der Einzelseele zu der sie durchdringenden ewigen Geistesbestimmtheit sind in Wahrheit erst die vielbewunderten und immer bewundernswerten Schöpfungen des hellenischen Genius geboren worden. Und ob man nun seinen Blick auf die geheimnisvolle Tiefe des philosophischen Ethos oder der dramatischen und bildenden Kunst richtet, so offenbart sich doch in all diesen Gebilden dieselbe Urkraft, verschieden nur durch die Art des Äußerungsvermögens. Begrifflich am faßbarsten, wenn auch am spätesten, zeigt sie sich in der Philosophie des göttlichen Plato. Was sein Meister Sokrates beharrlich suchte: den festen Punkt sittlicher Bestimmtheit in dem unsicheren Schwanken des individuellen Begehrens, das entdeckte mit der lichteren Kraft seines geistigen Auges dieser größte der Hellenen nicht in schulmeisterlichen Regeln und Vorschriften, sondern in der unmittelbaren Bestimmtheit jeder einzelnen Seele als ihrer göttlichen Idee oder der unvergänglichen Form ihrer geistigen Gestalt. Und so lehrte er, daß das wahrhafte Leben jedes Einzelwesens erst damit beginne, wenn es sich dieser seine Seele bestimmenden Ideengestalt bemächtigt; denn erst dadurch erschaut es das Göttliche, das auch in ihm ist und durch dessen Verlebendigung es sich über das schwankende Dasein seiner individuell sinnlichen Existenz zu der Sphäre des unvergänglichen Lebens erhebt. — Was sich aber so dem philosophischen Genius erschloß und in begrifflicher Form seinen

Ausdruck fand, das ist es auch gewesen, was das Auge des bildenden Künstlers lebenzeugend durchleuchtete. Denn eben das ist das Unvergängliche an den großen Schöpfungen der hellenischen Meister, daß sie das Auge hatten für die formende Ideenbestimmtheit der gestaltenden Natur, die in der Mannigfaltigkeit der Einzelerscheinungen doch immer nur unvollkommen zum Ausdruck kommt, und die nur dem keuschen Auge des Genius hüllenlos und in reiner Vollendung sichtbar wird. Was demnach Plato auf begriffliche Weise dem Verständnis der Menschheit nahe zu bringen versucht hat, das haben die bildenden Künstler in den vollendeten Formen ihrer plastischen Gestalten lebendig gemacht. Die Kunst aber, die als der ganz spezifische Ausdruck der gekennzeichneten Geistesbewegung betrachtet werden muß, ist das griechische Drama. Daß diese Kunstgattung sich aus dem dionysischen Kultus entwickelt hat, betrifft nur die zufällige und äußerlich geschichtliche Form der Entstehung; das aber ist das wesentliche, daß sie überhaupt erst entstehen konnte in einem Volke, in dem einerseits die Freiheit und der selbständige Wert des Individuums und anderseits das Gefühl der Selbstverantwortlichkeit gegenüber den allgemeineren Mächten der sittlichen Bestimmtheit sich zu immer klarerem Bewußtsein hindurchrang. Das Drama ist geboren aus diesem Gegensatz der Befriedigung des individuellen Begehrens und seiner allgemein sittlichen Bestimmtheit, wie es sich am reinsten schließlich in der Euripideischen Tragödie darstellt. Und so führt uns auch diese Schöpfung zu jener Urwurzel zurück, aus der alle Zweige des hellenischen Schaffens entspringen. Mögen daher diese wenigen Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß die zentrale Kraft des hellenischen Geistes sich in der Richtung äußert, von dem Boden der einmal lebendig gewordenen Individualität aus durch Einordnung in die allgemein menschliche Bestimmtheit den Weg zur Überwindung der individuellen Schranken zu erschließen. Wollten wir das weiter ausführen, so müßte auch noch auf die allgemeine Begründung des Rechtes und der Politik hingewiesen werden, die konsequent dann erst von den Römern ausgebaut worden sind. Doch nur um Andeutungen kann es sich hier ja handeln.

Nicht also darum darf verlangt werden, daß in der Schule die Einführung in den Geist des Altertums stattfinde, weil dort an und für sich bedeutende Werke auf fast allen Gebieten hervorgebracht worden sind, und auch nicht einmal deswegen, weil die Anfänge der Entwicklung in einzelnen Richtungen der Wissenschaft und Kunst uns bis dorthin zurückführen, denn die Geschichte der Kunst und Wissenschaft gehört als solche nicht in die Schule; sie kann wohl gelegentlich in dem einen oder anderen Unterrichtsfache gestreift werden, aber ihre eigentliche Dar-

stellung liegt über das Gebiet der Schule hinaus. Die vornehmste Aufgabe der Jugendbildung besteht überhaupt nicht darin, Kenntnisse mitzuteilen, sondern die Kräfte der Seele lebendig zu machen, zu üben und zu selbständiger Tätigkeit heranzubilden. Die Erwerbung von Kenntnissen allerart darf nur das Mittel dazu sein, und darum kommen für die Schule auch allein solche Tatsachen und Entwicklungsvorgänge in Betracht, an denen innerhalb der gegebenen Kulturgemeinschaft diejenigen Seelenkräfte ans Tageslicht gebracht und entwickelt worden sind, welche fortab die sich immer wieder erneuernde Bestimmtheit der Einzelseele bilden. Die Erkenntnisse und Erzeugnisse eines Kulturvolkes, wie sie erst die Wirkung solcher zum Leben emporgerufenen inneren Kräfte sind, so sollen sie auch wiederum für die Jugendbildung nur dazu dienen, um in der Anknüpfung an sie die jugendliche Seele selbst dadurch in lebendige Schwingung zu versetzen. In den Geist des Altertums einführen, heißt darum auch nicht, Zöglinge mit den betreffenden Kulturerscheinungen und ihrem geschichtlichen Zusammenhange lediglich bekannt zu machen, sondern sie so anschauen, denken und wollen zu lehren, wie es der Genius eines solchen Volkes in den schöpferischen Seelen seiner höchsten und reinsten Persönlichkeiten getan hat. Allein unter diesem Gesichtspunkte kann die Pflege der antiken Studien in der Schule verantwortet werden, und danach muß sich auch die Auswahl und Methode letzthin bestimmen.

Da nun aber der Schritt, den der klassische Hellenismus innerhalb der Entwicklung der menschlichen Kultur getan hat, in der Tat von so fundamentaler Bedeutung ist, daß er von da ab eine dauernde Bestimmtheit dieser Entwicklung ausmacht, so kann nicht nur, sondern muß die Einführung in diese geistige Erhebung als ein notwendiger Faktor aller tieferen Bildung in Anspruch genommen werden. Denn da ein solcher Schritt in dieser Ursprünglichkeit und unmittelbaren Kraft nur einmal in jeder Entwicklungsreihe gemacht wird, weil an anderen Stellen dieser Reihe andere Aufgaben der Lösung harren, so muß notwendig eine Verkümmerung und Verflachung der Seelenkräfte nach dieser Seite hin eintreten, wenn der geschichtliche Zusammenhang unterbrochen wird. Es muß daher allem pädagogischen Dilettantismus klargemacht werden, daß eine Vernachlässigung der klassischen Studien in den oberen Bildungsschichten notwendig eine Verarmung der geistigen Entwicklung unseres Volkes zur Folge haben muß; denn es würde damit das tiefere Verständnis dafür verloren gehen, in welcher Weise das Hellenentum für die ganze Menschheit den Zugang zu dem Reiche des Geistes erobert hat. Wenn unsere modernen Positivisten dagegen be-

haupten, daß wir diesen Bildungsgang heut ebensogut mit Hilfe unserer psychologischen und geschichtlichen Kenntnisse leiten könnten, so fehlt ihnen eben das Verständnis dafür, daß man auf dem Wege psychologischer Induktion überhaupt keine einzige allgemein gültige Bestimmtheit zu ergreifen imstande ist, und daß die mannigfache Verschlungenheit unserer geschichtlichen Bildungssphäre es unmöglich macht, jene intellektuelle Erhebung ganz rein für sich, z. B. ohne Verquickung mit kirchlichen Vorstellungen, zu ermöglichen. Denn eben deswegen müssen wir ja immer wieder auf die Urfaktoren, die intellektuellen sowohl als die religiösen, zurückgreifen, weil sie nur in ihrer ursprünglichen und unvermischten Reinheit zu voller Kraft entwickelt werden können. Wer das nicht sieht, der kann nur Verwirrung auf pädagogischem Gebiet anrichten.

In dieser prinzipiellen Untersuchung liegt nun schon die Beantwortung der Frage, ob die Einführung der höheren Mädchenschulen in den Geist des klassischen Altertums durch entscheidende innere Gründe geboten sei. Denn nach dem aufgestellten Bildungsprinzip kann nur eine solche Schule im strengen Sinn als „höhere" betrachtet werden, in der alle die geistigen Kräfte, die im Ganzen der für unser Volk maßgebenden Kulturentwicklung lebendig gemacht worden sind, in den betreffenden Individuen ebenfalls wieder erzeugt werden. Dazu gehört aber in allererster Linie die Geisteskultur des Altertums unter dem angegebenen zentralen Gesichtspunkte, weil diese eine der entscheidendsten Schritte der ganzen Geistesentwicklung überhaupt darstellt, so entscheidend, daß auch heut noch jedes Individuum denselben Schritt machen muß, daß aber die sichere Führung dabei von der Aneignung der Kenntnis abhängig ist, durch welche diese Kraft ursprünglich lebendig gemacht worden ist. Denn ohne diese Kenntnis des Weges, auf dem die Hellenen vom Boden der erwachten Individualität aus zu der reinen und allgemein menschlichen Bestimmtheit ihrer Existenz vordrangen, muß schließlich die sichere Richtung nach dieser Seite hin verfehlt werden, und der Einzelne wird entweder abergläubischer Mystik oder borniertem Banausentum in die Hände fallen. Und wenn wir demgemäß an dem Satz festhalten müssen: ohne Kenntnis des klassischen Altertums keine höhere Bildung, so muß dieser Grundsatz auch für die weiblichen Wesen geltend gemacht werden, wenn ihnen in diesem Sinne Bildung erschlossen werden soll. Auch ihnen muß dann durch die Zugänglichmachung geeigneter Geisteserzeugnisse des klassischen Altertums der klare Blick eröffnet werden für die sichere Erfassung der allgemeinen Bestimmtheiten von der individuellen Seele aus. Wie das zu

geschehen hätte, ist Cura posterior, hier kam es nur auf die prinzipielle Untersuchung der Frage an, und aus dieser hat sich die Einführung in den Geist des klassischen Altertums zur Erlangung höherer Bildung nicht nur als wünschenswert, sondern als notwendig ergeben.

Diese prinzipielle Entscheidung könnte allerdings scheinbar durch die Behauptung in Frage gestellt werden, daß die aus dem Geist des klassischen Altertums erzeugte Bewegung erschöpft sei, und daß wir deshalb keine Veranlassung hätten, uns wenigstens in der Schule mit diesem Geiste noch länger zu befassen. Es kann in der Tat für den philosophisch Gebildeten heut kein Zweifel mehr bestehen, daß das antike Geistesprinzip, von der individuellen Psyche aus zu den allgemeinen Erkenntnisbestimmtheiten vorzudringen, nach allen Seiten hin gründlich durchprobt und seit geraumer Zeit am Ende seiner Leistungsfähigkeit angelangt ist. Auch ist nicht zu verkennen, daß wir inzwischen bereits begonnen haben, uns auf eine andere Basis zu stellen. Dennoch aber wäre es durchaus verfehlt, wenn daraus die Forderung abgeleitet würde, daß nunmehr die Beschäftigung mit den Bildungsschätzen des Altertums aus unseren höheren Schulen entfernt werden solle. Denn damit, daß das antike Geistesprinzip als solches in seiner Ertragsfähigkeit erschöpft ist, sind doch die damit erzielten Ergebnisse selber keineswegs aufgehoben; sie bilden vielmehr einen dauernden und festen Bestand aller weiteren Entwicklung überhaupt und können nimmermehr aufgehoben werden, ohne daß zugleich unsere ganze Kulturentwicklung in Frage gestellt würde. Immer muß doch die Erfassung der eigenen Individualität und die von hier aus geleitete Ergreifung der allgemeinen Bestimmtheiten eine notwendige Stufe auch in der Entwicklung jedes Individuums bleiben, und erst wenn diese Stufe erreicht ist, kann ein höheres Stadium geistiger Tätigkeit beginnen. Wie man daher auch immer unseren gegenwärtigen Entwicklungszustand beurteilen mag, so können wir doch ohne den Durchgang durch die von dem Altertum aus bestimmte Kulturphase keinen Schritt vorwärts gelangen. Es ist daher eine bedenkliche und gefährliche Phrase, zu behaupten, daß mit der Erschöpfung des antiken Geistesprinzips auch die Beschäftigung mit den dadurch gewonnenen Ergebnissen überflüssig geworden sei.

Wir müssen es demnach als einen gesunden Zug begrüßen, daß diejenigen, welche darauf bedacht sind, dem weiblichen Geschlechte eine höhere Bildung in den öffentlichen Schulen zu erschließen, die Einführung in den Geist des klassischen Altertums nachdrücklich ins Auge gefaßt haben. Denn wie sich uns gezeigt hat, kann ohne ein unmittelbares, lebendiges Einleben in diese

fundamentale Kulturstufe von höherer Bildung nicht die Rede sein. Und wenn der zentrale Gesichtspunkt, unter dem die Beschäftigung mit diesen Studien allein eine vernünftige Grundlage hat, sicher festgehalten und behutsam ausgestaltet wird, so können wir uns auch bei der Benutzung guter Übersetzungen einen größeren Nutzen davon versprechen, als ihn die gegenwärtige stümperhafte Übersetzung aus dem Griechischen auf den Gymnasien gewährt.

Das Prinzip für die Reorganisation der Frauenbildung.

Man hat die Regierungen, insbesondere die preußische, heftig deswegen getadelt, daß sie zu langsam und zu wenig aktionsfreudig in der Errichtung solcher weiblicher Bildungsanstalten vorgingen, die den Zugang zu den Universitätsstudien ermöglichen. Wer sich dagegen bemüht, nicht den Stürmern und Drängern der extremen Richtung der Frauenbewegung nur nach dem Munde zu reden, sondern diese Frage vom Standpunkt des Gesamtwohls aus zu beurteilen, der wird unserer Regierung vollen Dank zollen müssen, daß sie sich nicht vorschnell hat Entscheidungen abringen lassen, welche die geistige Entwicklung unserer Nation für Generationen, vielleicht auch für immer nachteilig beeinflußt hätten.

Kein wahrhaft einsichtiger und billig denkender Mann wird heute noch in Abrede stellen können, daß die Schranken nicht mehr zu halten sind, mit denen das Bildungswesen des weiblichen Geschlechtes eingezäunt war. Das wird als zugestanden angenommen und erübrigt daher jede weitere Erörterung über diesen Punkt. Darüber hinaus aber ist alles noch unklar; alle Versuche, die gemacht sind, erweisen sich als unsichere Tastversuche, und die große Fülle gutgemeinter Vorschläge bewegt sich, auch wo sie Richtiges enthalten, noch in der Sphäre dilettantenhaften Meinens und Begehrens. Denn selbst wo Zutreffendes gesagt worden ist, zeigt es sich mehr als Ergebnis subjektiver Überzeugung und zufälliger Erfahrung, als daß es aus seinem innersten Wesensgrund heraus entwickelt worden wäre.

Nun kann man freilich nicht schwimmen lernen, ohne ins Wasser zu gehen. Aber ein anderes ist das geistige, ein anderes das natürliche Schwimmen. Alle natürlichen Fähigkeiten entwickeln sich nur aus Instinkt und Erfahrung; alle geistigen dagegen sollen und können zwar auch der Erfahrungstätigkeit nicht entbehren, aber ihr Erwerb muß daneben von Anfang an von einer Kenntnis der Mittel und des Zweckes geleitet sein, sobald die Menschheit über das Stadium hinaus ist, wo sie dem Zufall ihre eigensten Angelegenheiten anvertraut. Daher ist es

Dilettantismus, es von der bloßen Erfahrung abhängig zu machen, ob sich das humanistische Gymnasium oder das Realgymnasium oder dic Oberrealschule oder alle drei Arten als Vorbereitungsanstalten für ein wissenschaftliches Studium des weiblichen Geschlechtes eignen, und es zeigt von einer argen Zerfahrenheit, daß die Frage nach dem Prinzip, nach welchem dieses Unternehmen zu gestalten ist, nicht nur nicht gelöst, sondern ernstlich und gründlich nicht einmal gestellt ist.

Dieses Prinzip ausfindig zu machen und zur Geltung zu bringen, ist heut schon dadurch außerordentlich erschwert, daß sich die Wortführerinnen der Frauenbewegung auch in ihren berechtigten Forderungen mehr von den Trieben ungezügelter Selbstsucht als denen überlegener Vernunft haben bestimmen lassen. Nicht weniger aber haben diejenigen Männer zu der herrschenden Verwirrung beigetragen, die entweder jenen Bestrebungen alles Recht überhaupt absprachen, oder noch schlimmer, die sich aus eitler Popularitätssucht und eines billigen Beifalls wegen zu schwatzhaften Dienern des trüben Geistes der Frauenversammlungen gemacht haben. Aber so verwirrt und verfahren dadurch auch die ganze Angelegenheit ist, so werden wir umsomehr den Versuch machen müssen, auf den richtigen Weg zu gelangen.

Die Ursache aller der auf diesem Gebiete herrschenden Unklarheiten ist das extreme und rein äußerliche Verlangen, geeigneten weiblichen Individuen den Zugang zu den akademischen Studien und zu denjenigen Berufsarten zu erschließen, die eine akademische Vorbildung erheischen. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei sogleich gesagt, daß unzweifelhaft ein gewisser Prozentsatz der Frauenwelt durchaus fähig ist, sowohl die Abschlußexamina der höheren Knabenschulen wie sämtliche akademischen Berufsexamina zu machen. Und wenn dies zugegeben wird, so ist damit auch gesagt, daß es keinen stichhaltigen Grund gibt, die Frauenwelt von der aktiven Teilnahme an der höheren Berufstätigkeit auszuschließen. Das Weib hat ebensogut das Recht und die Pflicht, ihre Kräfte und Anlagen zur vollen Entfaltung zu bringen wie der Mann, und derjenige Staat wird der bedeutendste werden, der diese Kräfte nicht unbenutzt läßt, sondern sein geistiges Kapital dadurch möglichst steigert. Aber dieses Ziel wird gerade verfehlt durch ein bloß äußerliches Eindringen der Frauen in die höheren Berufszweige der Männer; denn hierbei werden die hervorragendsten unter den Frauen doch immer zurückstehen hinter den hervorragendsten unter den Männern und die große Schar der mittelmäßigen hinter den mittelmäßigen. Für die Gesamtheit des Volkes aber würde dies die geradezu verderbliche Folge haben, daß das Niveau der

Studien wie der Berufe um ein erhebliches herabgedrückt würde. Ich kenne die Einwände dagegen, aber sie sind samt und sonders so minderwertig, bloß anmaßend und unsachlich, daß es sich nicht lohnt, darauf einzugehen. Wer nicht sehen will, dem ist sowieso nicht zu helfen.

Wir müssen tiefer graben, um die verborgene Fehlerquelle zu finden, die in jenen Ansprüchen hervortritt. Da zeigt sich denn in diesem Drang, unvermittelt und ohne organische Umgestaltung in die höhere Berufssphäre der Männer einzudringen, derselbe zerstörende Irrtum, den wir aus den extremen Gesellschaftstheorien des achtzehnten Jahrhunderts kennen, und der nun in den Forderungen des revolutionären Sozialismus, wie in der Frauenbewegung, nur anders geformt, fortlebt. Es ist der alle höhere Kultur bedrohende Irrtum, den Menschen als abstraktes Individuum, als Gesellschaftsatom zu nehmen und ihm dementsprechend eine abstrakt-individuelle Befriedigung seiner Lebenstriebe zu ermöglichen. Denn worum handelt es sich in jenen Frauenbestrebungen? Doch nur darum, einer Anzahl einzelner, die sich dazu berufen wähnen, und wenigen, die es wirklich sind, die Möglichkeit zu erobern, sich als Einzelne die Ausübung bestimmter Gesellschaftsfunktionen zu erobern, deren Ausübung bisher den Männern vorbehalten war. Und wenn dies nun geschieht, was ist dann erreicht? Für diese Einzelnen viel, für die Gesamtheit so gut wie nichts! Denn eben dadurch, daß diese Einzelnen den Übergang in die männliche Berufssphäre vollziehen, schließen sie sich als solche damit von der gesellschaftlichen Lebensfunktion ihrer Geschlechtsgenossinnen aus, und für diese bleibt alles, wie es bisher gewesen ist. Es ist das nichts anderes als eine Vermännlichung eines kleinen Bruchteils der weiblichen Gesamtheit.

Man mag sich drehen und wenden wie man will. Die offizielle Ermöglichung dieser Aspirationen muß eine zunehmende Funktionsstörung in dem sittlichen Organismus des Staates zur Folge haben. Denn dadurch wird ein Riß in der Frauenwelt vollzogen, durch den bei der gegenwärtigen Berufsorganisation ein Teil der weiblichen Welt von ihrem natürlichen Lebenszusammenhange ausgesondert und in einen andern hineingedrängt wird, zu dem er von Natur nicht gehört. Behaupten dagegen sorglose Gemüter, daß es nicht viel auf sich habe, wenn einige Mitglieder der Frauenwelt sich mehr der maskulinen als der femininen Gesellschaftstätigkeit zuwenden, so lohnt es nicht dawider zu streiten. Aber das ist auch nicht das Entscheidende. Das Bedenkliche ist vielmehr dies, daß die geistige Erhebung der Gesamtheit des weiblichen Geschlechtes durch diesen Eintritt einer sich absondernden Schar in die akademischen Berufszweige nur schein-

bar einen Fortschritt, in Wahrheit eine Hemmung erfährt. Denn dadurch, daß einigen wenigen in ihren Sonderbestrebungen die Bahn freigemacht wird, wird die Gesamtheit als solche gerade in ihren bisherigen Schranken festgehalten, und das Hauptproblem wird dadurch nur in den Hintergrund gedrängt.

Wohl soll der Zugang zu den Universitätsstudien dem weiblichen Geschlecht auf die Dauer immer mehr geebnet werden, aber dieser Schritt ist nicht der erste und er ist nicht der wichtigste. Wird dieses Ziel für sich erstrebt, so ist ein solches Bestreben nicht viel mehr als ein weiblicher Sport. Durch das überhastete und selbstsüchtige Getriebe gewisser Frauenkreise ist die wahre Aufgabe, die heut der Lösung harrt, noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen, und solange jene sportmäßigen Gelüste die Oberhand haben, wird dies auch nicht geschehen. Aber endlich wird doch einmal die besonnenere Einsicht durchdringen, daß es sich nicht bloß darum handelt, neben den männlichen einige weibliche Ärzte, Philologen und Juristen zu haben, sondern daß es um eine geistige Regeneration des gesamten weiblichen Geschlechtes zu tun ist. Und das ist nun die Kernfrage: worauf zielt diese allgemeine Regeneration ab?

Wer so fragt, darf auch einer Antwort nicht ausweichen, und ich will sie zu geben wenigstens den Versuch machen. Zunächst will ich daran erinnern, daß auch das weibliche Geschlecht in den geistigen Entwicklungsprozeß der Menschheit immer mit hineinbezogen worden ist. Es ist nichts auf diesem Wege erreicht worden, weder im Altertum noch im Mittelalter noch bis auf den heutigen Tag, was nicht auch der Frauenwelt zugute gekommen wäre. Und doch ist eins dabei zu bemerken: die Frauen haben an allen diesen Errungenschaften und Segnungen der geistigen Befreiung des Menschengeschlechtes teilgenommen, aber sie sind nicht direkt mitschöpferisch an der Produktion dieser öffentlichen Güter beteiligt gewesen. Es war nicht die Tyrannei der Männer, wie blödes Geschwätz behauptet, welche sie gewaltsam davon zurückgehalten hätte, sondern es war die Sorge um die Gestaltung der natürlichen Grundlagen des Familienlebens, welche ihnen in der bisherigen Entwicklung zugefallen war, so daß ihre Kräfte für die Erfüllung dieser notwendigen Lebensbedingungen in Anspruch genommen wurden. Wie sie daher in diesem Bereich die Gebenden und Schaffenden waren, so waren und blieben sie in anderer Beziehung die Empfangenden. Heut aber im Zeitalter der Maschinen und des Massenbetriebes hat sich dies geändert. Die häusliche Zubereitung von Wäsche und Kleidungsstücken, wie auch von Nahrungsmitteln ist immer mehr eingeschränkt worden, und dadurch ist eine große und

noch immer in der Zunahme begriffene Summe von weiblichen Kräften frei geworden. Sind diese Kräfte aber in dem häuslichen und privaten Schaffensbetriebe entbehrlich geworden, so liegt es in der Natur der Sache, daß sie auf dem außerhäuslichen und öffentlichen Wirkungsfeld ihre Betätigung suchen müssen. Damit aber ist der weibliche Teil der Menschheit nicht mehr nur ausnahmsweise und zufällig und in einzelnen Berufen, sondern grundsätzlich und allgemein ein mitwirkender Faktor des öffentlichen Lebens geworden und wird es von Tag zu Tage mehr. Dies ist ein wesentliches Moment der neuen Lebensepoche, in deren Bildung wir gegenwärtig begriffen sind, und kein einsichtsvoller Kopf kann fernerhin vor dieser Tatsache die Augen verschließen.

Es kommt hier nicht darauf an, dies ins einzelne zu verfolgen. Nur die allgemeine Wirkung dieses Prozesses haben wir zu ermitteln. Gegenwärtig sind Frauen in viele Berufe eingetreten, die bisher ausschließlich der Wirksamkeit des Mannes vorbehalten waren, und diese Bewegung nimmt noch von Tag zu Tag zu. Daraus ist nun die utopische Annahme entstanden, daß die Frau mit der fortschreitenden Entwicklung schlechterdings in alle männlichen Betriebssphären einzudringen berechtigt sei. Die Utopie dieses Begehrens liegt aber darin, daß dabei ein fundamentales Moment außer acht gelassen wird, nämlich die Natur. Sie ist es, die doch nun einmal den auf keine Weise eliminierbaren Unterschied zwischen Mann und Weib, zwischen männlichen und weiblichen Kräften geschaffen hat, und daher haben alle weiblichen Emanzipationsbestrebungen an diesem Gegensatz ihre natürliche und notwendige Grenze, physisch und geistig. Man hat schon zugegeben, daß diese Kräfte, wenn auch gleichwertig, doch nicht gleichartig sind. Das ist immerhin ein Fortschritt zur Besonnenheit. Tatsache ist also jedenfalls, daß das weibliche Geschlecht in seiner Wesenheit ein mitwirkender Faktor des öffentlichen Lebens geworden ist; Tatsache ist ferner, daß der natürliche Unterschied zwischen Mann und Weib innerhalb dieser Erscheinungswelt nicht aufzuheben ist. Daraus ergibt sich aber mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, daß dieser Entwicklungsprozeß nicht zu einer gleichmäßigen Erschließung aller Berufssphären für beide Geschlechter, sondern vielmehr zu einer durchgehenden Differenzierung der Teilnahme an den öffentlichen Leistungen führen muß. Nicht also einer Identifizierung der männlichen und weiblichen Tätigkeit, sondern einer fortschreitenden Differenzierung schreiten wir entgegen, und alle Forderungen der Frauenbewegung müssen danach bemessen werden.

Ist aber die weibliche Welt im Begriff, ein produktiv mitwirkender Faktor des allgemeinen öffentlichen Lebens überhaupt

zu werden, so muß sie sich auch dazu erheben, nicht nur an der materiellen, sondern direkt auch an der geistigen Entwicklung der Menschheit mitzuarbeiten. Der ganze abendländische Kulturprozeß ist ja nichts anderes als die fortschreitende Vergeistigung der Menschenwelt und zwar in dem umfassenden Sinne, daß auch die materiellen und sinnlichen Lebensäußerungen und Tätigkeitsformen mit in diesen Prozeß hineinbezogen und zunehmend durch ihn bestimmt werden. Demnach erstreckt sich diese Wirkung von dem Philosophen und Dichter herab bis auf den einfachsten Handarbeiter, denn alle physische Tätigkeit wird ja nicht um ihrer selbst willen vollbracht, sondern nur um dem geistigen Leben die Unterlage zu bereiten. Zum mindesten mittelbar geschieht daher jede öffentliche Arbeit im Dienste der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes. Tritt also das weibliche Geschlecht als wesentlicher Faktor in diese produktive Kulturwelt ein, so muß es sich auch seinerseits dazu erheben, nicht nur mittelbar und indirekt, sondern auch unmittelbar und direkt an dieser Vergeistigung der gesamten Menschenwelt spezifischen Anteil zu nehmen. Damit ist dann zunächst festgestellt, daß die erforderliche geistige Regeneration des weiblichen Geschlechtes in der Weise erfolgen muß, daß es als Ganzes selbständiger Träger einer bestimmt differenzierten Funktion des allgemeinen Geisteslebens wird.

Ist dies aber der Fall, so ergibt sich aus dieser Fixierung des Problems weiterhin, daß die Zulassung der Frauen zum akademischen Studium prinzipiell dadurch bedingt wird, für welche spezifische Geistesfunktion der Menschheitsentwicklung dieses Geschlecht als solches den Träger abzugeben habe. Und die sachgemäße Regelung dieser Angelegenheit wird die sein, daß entsprechend dieser spezifischen Geistestätigkeit, welche fortab durch die Frauenwelt repräsentiert wird, solche höheren Bildungsanstalten zu schaffen sind, welche im allgemeinen gerade diesem Zwecke dienen und den Zugang schließlich zu den darauf bezüglichen akademischen Studien ermöglichen. Will dann eine solche Abiturientin ein anderes als eins der auf dieser Bahn liegenden Studienfächer ergreifen, so mag ihr auch dazu Freiheit gegeben werden; nur soll sie dann von vornherein wissen, daß sie damit einen ganz privaten Weg geht und auf die Übertragung einer öffentlichen Funktion nicht zu rechnen hat. In bezug auf das höhere Mädchenschulwesen stellt sich damit aber heraus, wie prinzipienlos es ist, hier eine Anstalt nach dem Muster der humanistischen Gymnasien, dort eine andere nach dem Vorbilde der Realgymnasien oder Oberrealschulen zu gründen; ja wie prinzipienlos es überhaupt ist, wenn es gerade auf eine Differenzierung der männlichen und weiblichen Geistesbetätigung

hinauskommen muß, die höheren Knabenschulen ohne weiteres zu kopieren. Nur dies kann zugestanden werden, daß die wesentliche Zielbestimmung der einen oder anderen Art dieser Bildungsanstalten in angemessener Umgestaltung des methodischen Verfahrens für die weibliche Jugend wird in Anspruch zu nehmen sein.

Das aber läßt sich erst bestimmen, wenn die wichtigste und schwierigste Frage beantwortet ist, — die Frage, welches diejenige Funktion der allgemeinen Geistesentwicklung ist, deren Ausübung sich für die Frauenwelt differenzieren wird. Wir stehen hier vor einem Dunkel, das erst die Zukunft völlig lichten wird, und doch müssen wir einmal den Versuch wagen, selbst auf die Gefahr hin, zu irren, einen Weg in dieses noch unerschlossene Gebiet zu finden.

Es kann hier nur kurz daran erinnert werden, daß der große entscheidende Schritt, den die Menschheit noch in der vorchristlichen Zeit getan hat, die Entdeckung der Individualität ist. Damit erzeugt der Mensch aber zugleich jenen unseligen Zwiespalt und verhängnisvollen Gegensatz innerhalb des natürlichen Lebenszusammenhanges, insofern er erst einmal, um diese seine Individualität zu erfassen, sich Gott und der ganzen übrigen Welt selbstisch gegenübersetzen muß. Die religiöse Bildersprache hat diesen Vorgang daher als den Sündenfall und dessen Folgewirkung als die Vertreibung aus dem Paradiese bezeichnet, insofern sich der einzelne Mensch dadurch in seiner Selbstsucht dem Ganzen feindlich gegenüberstellt und damit den paradiesischen Zustand der natürlichen Einheit aufhebt. Er muß ihn aufheben, um von der natürlichen sinnlichen zur geistigen Einheit zu gelangen, und da jeder Mensch zunächst als natürliches Geschöpf in diesen Lebenszusammenhang eintritt, so muß auch ein jeder für sich diesen Fall durchmachen, um sich daraus erst zu seiner wahren Bestimmung zu erheben. Man hat dies als die Erbsünde unseres Geschlechts bezeichnet, und es ist widersinnig, zu leugnen, daß dadurch ein fundamentaler Lebensvorgang zum Bewußtsein gebracht wird. Eben damit verlebendigt sich sodann anderseits der universelle Trieb im Menschen, die verloren gegangene natürliche Einheit durch die Verwirklichung der geistigen Einheit in dem vernünftigen Selbstbewußtsein wiederherzustellen, und so beginnt mit dem Durchbruch des Individualitätsbewußtseins erst die aufsteigende Menschheitsentwicklung. Dieses Urphänomen bestimmt den Fortgang des gesamten Kulturprozesses.

Es ist der große, schier unausrottbare Irrtum — ein Irrtum, den weder die christliche Religion, noch die spekulative Philosophie bisher auszurotten vermocht hat —, daß sich das sinnliche Individuum in seiner psycho-physischen Subjektivität, in

seiner leiblichen Besonderung von der Natur und den übrigen Individuen, für den wahren, für den ganzen Menschen hält. Dieses Bestreben des sinnlichen, fleischlichen Menschen, seine Menschheit auf diese von dem Ganzen abgesonderte, sinnliche Existenzsphäre zu beziehen, alles Glück nur in der Befriedigung der Triebe dieser selbstischen Vereinzelung zu suchen, macht das Lebensprinzip derjenigen Entwicklungsepoche aus, welche als „Heidentum" bezeichnet wird. Demgegenüber ist aber im Christentum das neue, höhere Lebensbewußtsein zum Durchbruch gekommen, daß dieser sinnliche, psychische Mensch noch gar nicht der wahre, wesentliche Mensch ist, sondern daß er dies erst wird, wenn er sich mit der gesamten Natur und Menschenwelt als eins erfassen lernt. Es müssen ihm erst die Flügel des Geistes wachsen, auf daß er mit ihnen das ganze Universum umspanne und so begreife, daß jedes andere Individuum nur ein spezifischer Ausdruck desselben Geistes sei, der sich auch in ihm in bestimmter Weise determiniert hat, und daß die Natur der allen diesen Individuen gemeinsame, objektiv-sachliche Inhalt sei. Steht also dem heidnischen Menschen die objektive Welt noch wie etwas fremdes gegenüber, wie etwas, das nicht zu seinem eigenen Dasein gehört, so ist erst der ein Mensch in der vollen Bedeutung dieses Begriffs, der die ganze Umwelt und zwar die physische wie die ethisch-gesellschaftliche als seine eigene objektive Inhalts- oder Substanzbestimmtheit erfaßt. Das menschliche Leben ist demnach die lebendige Wechselwirkung zweier Grundbestimmtheiten: der subjektivierenden Individualitäts- und der objektivierenden Totalitätsfunktion. Durch die letztere hebt der Mensch die individuelle Differenzierung wieder auf in der Erzeugung der substanziellen Einheitsformen des Staates, der Kirche, der Gesellschaft, und insofern diese Mächte seinem eigenen Wesen entspringen, machen sie als solche die allgemeine substanzielle Persönlichkeitsbestimmtheit seiner individuellen Existenz aus. So ist der Staat z. B. durchaus eine Art Persönlichkeit, eine objektiv-persönliche Willensmacht, und auf diese Weise kommt in ihm die, eine Mannigfaltigkeit von Individuen gemeinsam belebende Persönlichkeitsfunktion objektiv zum Ausdruck. Zu der Individualität des Menschen gehört daher notwendig seine objektiv-allgemeine Substanzialität. Diese ist aber nichts anderes als die allen gemeinsame Natur- und Persönlichkeitsbestimmtheit, welche als solche der bloß individuellen Existenzbestimmtheit als objektive Macht gegenübertritt. Der bezeichnende Unterschied zwischen dem sinnlichen und geistigen Menschen ist demnach der, daß jenem die substanzielle Natur, wie die substanziell-sittlichen Gemeinschaftsformen der menschlichen Gesellschaft noch außerhalb der Sphäre des Einzelmenschen liegen, während dieser auch als einzelner sie mit-

umfaßt. Es sind also zwei Grundfunktionen des Geisteslebens, die fort und fort ineinandergreifen müssen, um die Entwicklung der Menschheitskultur im Gange zu erhalten: die eine, welche von dem objektiv-allgemeinen Kulturprozeß aus die fortschreitende Bildung der Individualität bestimmt, und die andere, welche gerade umgekehrt von der Vertiefung der Individualität auf die geistige Umbildung der Substanzialität hinzielt. Würde die Pflege jenes Individualisierungstriebes aufhören, so würde schließlich alles in einem unlebendigen Einerlei untergehen, würde anderseits der Trieb zur Vergeistigung der substanziellen Lebensformen unwirksam werden, so würde alles in eine anarchische Verwirrung versinken. Wir stoßen hierbei auf einen fundamentalen Befund, auf den bereits Schiller hingewiesen hat, als er fand: „Jeder individuelle Mensch trägt der Anlage und Bestimmung nach einen reinen, idealen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist. Dieser reine Mensch, der sich, mehr oder weniger deutlich, in jedem Subjekt zu erkennen gibt, wird repräsentiert durch den Staat, die objektive und gleichsam kanonische substanzielle Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin ebensoviele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, daß der reine Mensch den empirischen unterdrückt, daß der Staat die Individuen aufhebt, oder dadurch, daß das Individuum Staat wird, daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt. — Einheit fordert zwar die Vernunft, die Natur aber Mannigfaltigkeit, und von beiden Legislatoren wird der Mensch in Anspruch genommen. — Der Staat soll nicht bloß den objektiven und generischen, er soll auch den subjektiven und spezifischen Charakter in den Individuen ehren und, indem er das unsichtbare Reich der Sitten ausbreitet, das Reich der Erscheinung nicht entvölkern. — Wenn also die Vernunft in die physische Gesellschaft ihre moralische Einheit bringt, so darf sie die Mannigfaltigkeit der Natur nicht verletzen. Wenn die Natur in dem moralischen Bau der Gesellschaft ihre Mannigfaltigkeit zu behaupten strebt, so darf der moralischen Einheit dadurch kein Abbruch geschehen; gleich weit von der Einförmigkeit und Verwirrung ruht die siegende Form. Totalität des Charakters muß also bei einem Volke gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Not mit dem Staate der Freiheit zu vertauschen."

Schiller spricht hier von dem einzelnen Menschen und seiner Erziehung; aber, was er nicht sah und zu seiner Zeit auch nicht

sehen konnte, das ist die weitere Einsicht, daß dieselben Grundfunktionen, die hier bei dem einzelnen als Individualitäts- und Totalitätstrieb hervortreten, in der fortschreitenden Entwicklung ebenso in dem Gesamtleben eines Volkes zum Ausdruck kommen. Es muß sich auch in der staatlichen Einheit eines Volkstums mit dem Eintritt des weiblichen Geschlechtes in die öffentliche Lebenstätigkeit eine diesen Grundtrieben des einzelnen ganz entsprechende Differenzierung vollziehen. Nach Maßgabe des spezifischen Charakters des Weibes und des Ganges der geschichtlichen Erfahrung kann es aber nicht zweifelhaft sein, welche dieser Funktionen dem Frauengeschlecht für seine Anteilnahme an der öffentlichen Wirksamkeit geradezu vorausbestimmt ist. Wie könnte auch etwas neues hier erst erfunden und erstrebt werden, wenn nicht der Geist des Lebens und der Geschichte diesen Keim in die weibliche Natur schon versenkt hätte, so daß er sich erst nur im stillen und in der familiären Gemeinschaft entfaltete, bis nun auch für ihn die Zeit gekommen ist, sich öffentlich in der menschlichen Gesellschaft zu entwickeln. Schon der altbiblische Mythus stellt dar, daß das Weib es gewesen ist, welches den Anlaß gegeben hat, aus der paradiesischen Substanzialität des noch mit der Natur in ungetrübter Einheit lebenden Menschen das in ihr erwachende individuelle Selbstbewußtsein herauszustellen. Zugleich aber vergegenwärtigt diese selbe Erzählung, daß dann der Mann es war, der von diesem neuen, ihm durch das Weib vermittelten Lebensbewußtsein aus nunmehr der Schöpfer einer anderen und höheren substanziellen Lebensform wurde, nämlich der auf den Ackerbau gegründeten Vergesellschaftung der Menschen. Der biblische Erzähler hat diesen Übergang zu dem neuen Lebenszustande gegenüber dem idyllischen bequemeren Hirtenleben als eine Vertreibung aus dem Paradiese angesehen, und er stellt es als die Strafe für die mit dem individuellen Selbstbewußtsein zugleich sich äußernde individuelle Selbstsucht hin, daß der ackerbautreibende Mensch nun im Schweiße seines Angesichtes sein Brot essen müsse, und daß der Acker ihm Dornen und Disteln tragen solle. Auch nach dieser Seite hin steht also dieses altehrwürdige Erzählungsstück bereits den Grundtypus der ganzen folgenden Entwicklung auf, sofern es besagt: Das Weib ist seinem eigensten Wesen nach innerhalb der ganzen Menschheit dazu bestimmt, aus den substanziellen Lebensmächten heraus das Individualitätsbewußtsein zu erfassen, zu sichern und fortschreitend daraus zu verklären; der Beruf des Mannes dagegen ist es, von diesem Mutterboden der sich beständig läuternden Individualität aus wiederum neue, höhere Formen des substanziellen Lebens hervorzubringen.

Es hat Zeiten gegeben, wo die individuellen Kräfte des

Lebens fast gänzlich von den allgemeinen erdrückt wurden, wie auf der Höhe des Mittelalters, wo die hierarchische Macht im Begriff war, die ganze Welt in eine Art großer Klostergemeinschaft zu verwandeln. Aber gerade in dieser Epoche, wo alle individuelle Triebkraft aus den Produktionen des öffentlichen Lebens entwichen zu sein schien, zeigte es sich am deutlichsten, daß die Frauen die eigentlichen Träger dieses Lebenstriebes sind. Denn, was die Männer in der Gestaltung des äußeren Lebens hatten preisgeben müssen, das suchten und fanden sie nur noch in der Frauen Liebe und Leben, und so entfaltete sich der Minnedienst, religiös wie weltlich, zu einer lebendigen Gegenwirkung des in den Aktionen der Männer verkümmerten Individualismus. Es ist dies jenes Weltalter, von dem der Dichter singt, daß der Sinne flüchtige Lust verbannt wurde und der Mensch denkend in seine Brust griff, und von dem es dann weiter heißt:

Und der eitle, der üppige Reiz entwich,
Der die frohe Jugendwelt zierte;
Der Mönch und die Nonne zergeißelten sich,
Und der eiserne Ritter turnierte.
Doch war das Leben auch finster und wild,
So blieb doch die Liebe lieblich und mild.
Und einen heiligen, keuschen Altar
Bewahrten sich stille die Musen;
Es lebte was edel und sittlich war,
In der Frauen züchtigem Busen.
Die Flamme der Liebe entbrannte neu
An der schönen Minne und Liebestreu.

Kennzeichnen wir als die substanzielle Lebensmacht, wie sie in dem privaten Verkehr der Stände und Geschlechter wirksam ist, die Sitte, so wird am deutlichsten zum Bewußtsein kommen, daß die Frauen von jeher die Träger dieser gesellschaftlichen Funktion in der Weise gewesen sind, daß sie diese in individueller Form zum Ausdruck bringen. Namentlich tritt dies bei derjenigen Sitte zutage, welche „Mode“ heißt, insofern auch hier eine allgemeine, substanzielle Geschmacksbestimmtheit in individueller Vermannigfaltigung ausgestaltet wird. Wenn daher Ernst Moritz Arndt über die wahre Bildung des Weibes sagt: „Den Mädchen vor allen Dingen muß alles Sitte bleiben; denn Frauenliebe hat die Sitte, die nirgends ist als im Hause, zuerst als ein Menschengesetz gebunden“, — so ist dies völlig zutreffend, nur sah er dabei das andere Moment nicht, daß in dem Wirken der Frauen die an sich substanzielle Sitte beständig individuelle, persönliche Gestalt annimmt. Das entgeht nur der Beobachtung, solange sich die Pflege der Sitte auf den häuslichen Verkehr beschränkt; denn der spezifische Charakter des Hauses bringt durch sich

selbst schon diese individuelle Differenzierung vor. Es ist also nicht die Sitte allein, sondern wesentlich gerade die individuelle Gestaltung der Sitte, welche von dem weiblichen Geschlecht produziert und gepflegt wird.

Da nun der Geist der Natur in den Grundgesetzen seiner Schöpfertätigkeit unveränderlich ist, so wird auch nie und nimmer an der weiblichen Naturbestimmtheit etwas dadurch geändert werden können, daß die Frauenwelt im Laufe der Zeit ihren Anteil an der öffentlichen Kulturentwicklung gewinnt. Es ist daher nur ein Irrlichterieren, wenn bei der Regelung dieses Prozesses nicht von jener in dem Wesen des Weibes uranfänglich gesetzten Grundbestimmtheit, sondern von subjektiven Einfällen und Meinungen ausgegangen wird. Nur darum kann es sich vielmehr handeln, den rechten Weg ausfindig zu machen, wie diese im stillen Bezirk des Hauses schon immer geübte Funktion in dem gegenwärtigen Zeitalter zur öffentlichen Betätigung gelange und so die Differenzierung zwischen der männlichen und weiblichen Kulturarbeit in koordinierter Form angebahnt werde.

Ist es aber der Grundzug der weiblichen Natur, die Verlebendigung, Pflege und Vergeistigung der Individualität in stetigem Fluß zu erhalten, so ist darauf hinzuweisen, daß der Inbegriff alles dessen, was in der Geschichte der Menschheit als wesenhaftes Moment für die Bildung der individuellen Persönlichkeit zutage gefördert ist, unter dem Namen „Humanismus" zusammengefaßt wird. Darunter ist also nicht die physische und psychische Eigenart des einzelnen Menschen als solche zu verstehen, sondern vielmehr der lebendige Bildungsprozeß, durch den die substanzielle Natur- und Kulturbestimmtheit individuell ergriffen und konkret gestaltet wird. Humanismus ist also nicht schrankenloser Individualismus, sondern die Durchdringung der menschlichen Subjektivität mit den objektiven Existenzbedingungen der Natur und der Gesellschaft in der harmonischen Form lebendiger Einzelheit. So kennen wir drei Hauptepochen des Humanismus: den antiken Klassizismus, die Renaissance und die mit unserem klassischen Idealismus einsetzende Geistesbewegung. Den Urtypus aber wird für immer der hellenische Klassizismus abgeben, einerseits weil im Hellenentum innerhalb der gesamten Menschheit das Individuum überhaupt erst zum Bewußtsein seiner Freiheit gekommen ist, sodann aber, weil diesem hier die substanziellen Mächte der Sitte, des Rechts, des Staates, der Religion noch in ihrer ursprünglichen, natürlichen Gestaltung gegenübertreten. Daher vollzieht sich in dem hellenischen Humanismus die für die ganze folgende Kulturentwicklung grundlegende Vereinigung von Freiheit und Natur und zwar noch in der Sphäre der Sinnesanschauung. Die menschliche Einheit von Frei-

heit und Natur in dieser Form, ist aber das, was wir Schönheit nennen, und so erscheint denn die Gestaltung des Göttlichen auf dieser Stufe in dem typischen Bilde des schönen Menschen. Die Renaissance aber, wie sie diese Urform des Humanismus wieder erneuert, fügt nun das neue Moment der Vereinigung zwischen dem sinnlichen Menschen und dem von der Kirche gestalteten Typus der geistlichen Persönlichkeit hinzu, so daß sich die Individualisierung hier als eine innige Durchdringung von sinnlicher Schönheit und übersinnlicher Geistigkeit darstellt. Der klassische deutsche Idealismus dagegen erfaßt den Gegensatz der Freiheit und der Natur nicht mehr nur in der Sphäre der Sinnlichkeit, noch auch in derjenigen der kirchlichen Glaubensvorstellung, sondern in der Totalität des Denkens und des denkenden Willens. Und so setzt damit jene Bewegung ein, in welcher der Mensch sich selber als die lebendige Einheit aller Substanzialität und Individualität begreift, so daß nunmehr wirklich jene universalgeistige Epoche ihren Anfang genommen hat, von der Schiller sagt, daß in ihr das Individuum zum Staat wird und der Mensch in der Zeit sich zum Menschen in der Idee veredelt.

In diesem Geiste ist im achtzehnten Jahrhundert das humanistische Gymnasium gegründet worden. Es ist hervorgegangen aus der Idee, die Bildung der individuellen Persönlichkeit bis zu dem Punkte zu führen, wo das Individuum selber fähig wird, sich mit Freiheit zu bestimmen. Das Mittel dazu sollte aber die Verlebendigung derjenigen Momente sein, durch welche die abendländische Menschheit selber bis zu dieser Stufe individueller Vergeistigung gelangt war, und diese waren gegeben in dem Ideal der antiken Persönlichkeit einerseits und in dem der christlichen Gottmenschheit anderseits. Das humanistische Gymnasium war also, was man nur zu oft übersieht, keineswegs in der Hauptbestimmtheit nur auf die Pflege der antiken Studien zugeschnitten, sondern es hatte in seinem Prinzip wenigstens ebenso wesentlich die religiös-christliche Bildung der Individualität zur Aufgabe, so daß sein wahrer Charakter erst durch die Vereinigung dieser beiden Momente bestimmt wird. Wohl aber ist dies die spezifische Natur dieser Erziehungsanstalten, daß sie die persönliche Wiedergeburt der geschichtlichen Errungenschaften der subjektiven Menschheitskultur zu ihrer Hauptaufgabe machten, nicht die theoretisch-wissenschaftliche Vorbereitung zur Förderung der objektiv-praktischen Kulturarbeit. Heut dagegen neigt die Bestimmungstendenz der höheren Knabenschulen mehr dieser zweiten Seite zu, und eben dies ist das erste deutliche und nicht zu unterschätzende Anzeichen des bereits begonnenen Differenzierungsprozesses der beiden fundamentalen Kulturfunktionen: der geschichtlich-humanen und der objektiv-praktischen.

Eine ältere Generation, welche sich noch belebt fühlt von dem Hauche des klassischen Humanismus, beklagt diesen Wandel und sieht darin nur einen verderblichen Schritt. Zu dieser Besorgnis aber liegt kein Grund vor, wenn wir den wahren Charakter dieser Entwicklung erkennen. Ginge uns freilich jenes Element ganz verloren, hörte die Bildung zur wahren Humanität durch die stetige Wiedererzeugung des historisch Erworbenen prinzipiell auf, dann würde auch uns die Gefahr drohen, in einen Zustand permanenter Revolution zu geraten. Denn, was es heißt, den historischen Zusammenhang zu zerschneiden und das Leben auf Grund der eigenen, temporären Vernunfterfassung zu gestalten, das zeigt uns die Entwicklung Frankreichs seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Anders als in dem protestantischen England und Deutschland, hat der französische Rationalismus Voltaires, Rousseaus und der ganzen Schar der Enzyklopädisten das religiös-geistige Band mit der Vergangenheit in der gebildeten Minorität der Nation gelöst. Ähnlich wie bei uns heut war damals für die französische Kultur der Zeitpunkt gekommen, zur vernunftgemäßen Reformierung der geschichtlich gegebenen Lebensbeziehungen überzugehen; aber dieser Vorgang vollzog sich nicht in einer lebenskräftigen Differenzierung der historisch-reproduktiven und der verständig produktiven Lebensfunktion, sondern auf dem Wege der Negation und des Bruches mit der geschichtlichen Überlieferung der nationalen Kultur. Damit war diejenige Lebensmacht ausgeschaltet, welche einer fortschreitenden Bewegung allein Halt und festes Richtmaß zu geben vermag; es war an Stelle der konkret-vernünftigen, eine abstrakt-verstandesmäßige Tendenz zur Herrschaft gekommen mit dem ganzen Gefolge von materialistischen, utilitaristischen und empirisch-psychologistischen Begleiterscheinungen, und seitdem hat es keine Macht bei diesem Volke zu stabiler Entwicklung gebracht als allein die Revolution.

Diesem Schicksal würde aber auch unser Volkstum nicht entgehen, wenn bei dem wachsenden Drange, in der männlichen Erziehung an die Stelle des humanistischen Bildungsideals das objektiv-praktische der Realanstalten treten zu lassen, der Zusammenhang mit den geschichtlichen Instanzen der Kultur gelockert und die Vergeistigung der Individualität dadurch vernachlässigt würde. Nun aber hat sich uns gezeigt, daß die Bewältigung dieser Aufgabe im Hause und in der Familie schon immer den Frauen zugefallen ist. Im öffentlichen Leben dagegen sind die Männer bisher zwar stets die Träger auch dieser Lebensfunktion gewesen, aber nur deswegen, weil die weibliche Welt vor unserer Zeit gar nicht in der Lage war, unmittelbaren Anteil an dem Dienst der Staats- und Gesellschaftsorganisation zu nehmen.

Dieser Übergang dazu vollzieht sich jedoch heut; zwar allmählich, aber doch in stetigem Fortschritt. Und jetzt frage ich, was ist naturgemäßer, als daß die dadurch bedingte Differenzierung der männlichen und weiblichen Gemeintätigkeit in der Weise angebahnt wird, daß der Frauenwelt die Pflege und Entwicklung derjenigen Kulturfunktion anheimfällt, für die sie ihrem ganzen Wesen nach von Anfang an prädestiniert gewesen ist, nämlich die Wiedergeburt und fortschreitende Veredlung der Humanität. Es trifft sich gut, daß mir hierbei gerade eine Tagebuchnotiz Friedrich Hebbels, eines der tiefsten Kenner weiblichen Wesens, in die Hände fällt, in der es heißt: „Das Weib gebiert den Menschen nicht einmal, sondern zweimal. Auch die geistige Wiedergeburt durch die Humanität ist ihr Werk."

Ist dies aber so, dann kann auch das gesamte weibliche Erziehungswesen, das elementare wie das höhere, von keiner anderen Idee geleitet sein als derjenigen der Heranbildung zur beständigen Fortpflanzung der in dem geschichtlichen Lebensprozeß erworbenen Humanität. Solange es freilich ein öffentliches Mädchenschulwesen gibt, hat das humanistische Element diesen Erziehungsanstalten nie völlig gefehlt, und je besser es mit der Leitung dieser Institute bestellt war, desto mehr ist es auch zur Geltung gekommen. Aber daß jene Idee bewußt und als Moment spezifischer Differenzierung gerade als Hauptprinzip für das weibliche Bildungswesen geltend gemacht worden wäre, davon ist so wenig die Rede, daß die Mädchenschulen fast immer nur ein bläßlicher Abklatsch der entsprechenden Knabenschulen gewesen sind. Herrschte in den Knabenschulen der humanistische Geist vor, so übertrug sich dies auch auf die Mädchenschulen; machte sich dagegen dort die realistische Tendenz überwiegend geltend, so folgte man dieser auch hier zwar langsam, aber geduldig nach. Und es ist gewiß bezeichnend, daß nun in unserer Zeit, wo für die höhere Knabenbildung das Realgymnasium am meisten bevorzugt wird, alsbald auch bei der Errichtung ähnlicher Anstalten für die weibliche Jugend dasselbe System nachgeahmt wird. Demgegenüber hat uns der Gang dieser Untersuchung unweigerlich das Prinzip an die Hand gegeben:

Das gesamte Mädchenschulwesen muß der Träger der humanistischen Bildung sein.

Es liegt uns hier nicht ob, zu entscheiden, in welchem Sinne und in welchem Umfange dieses Prinzip für die Volksschule geltend zu machen ist. Für die höhere Mädchenschule aber und insbesondere für die Neugründung solcher Anstalten, welche der weiblichen Jugend den Zugang zu den akademischen Studien ermöglichen, liegt die Analogie mit den humanistischen Gymnasien nahe. Indessen auch hier ist vor einer äußeren Nach-

ahmung auf das nachdrücklichste zu warnen. Denn die Knabengymnasien sind doch nur in einem ganz begrenzten Sinne Träger des humanistischen Geistes geworden; sie sind gerade in ihrer Blütezeit nicht viel mehr als Philologenschulen gewesen. Aber gerade diesen Charakter dürfen die höheren Mädchenschulen nicht annehmen; denn nicht mehr um die Erkenntnis und Verlebendigung der antiken Humanität allein ist es heut vornehmlich zu tun, sondern um die Humanität in ihrer geschichtlichen Entwicklung überhaupt. Und wenn auch die humane Vergeistigung des antiken Lebens immerdar die Urform dieser Entwicklung abgeben wird, so kann doch der direkte und unmittelbare Rückgang bis zu diesem Quell vermittels der Kenntnis der originalen Sprachen nur das äußerste und zuletzt in Frage kommende Ziel der höheren Mädchenschulbildung sein. Aber selbst auf dieser Stufe ist daran festzuhalten, daß es sich dabei letzthin um den Geist der Humanität und nicht um das sprachliche Gefäß handelt.

Bewahrheitet es sich daher, daß die preußische Regierung für die Mädchen die Einrichtung von Lyzeen und Oberlyzeen anzuordnen gedenke, so wäre dieser Plan auf das freudigste zu begrüßen, weil auf diese Weise einerseits ein wirklich organischer Fortgang ermöglicht würde, und weil anderseits die Beschäftigung mit den antiken Sprachen dann den Oberlyzeen als Mittel, die antike Humanität in ihrer originalen Form zu erfassen, vorbehalten werden könnte. Immer wäre auch hier auf das dringendste zu wünschen, daß sich in dem Aufbau dieser Anstalten schlechterdings kein anderes Grundprinzip geltend machen dürfe als die Bildung zur Humanität; alles andere darf nur Mittel dazu sein. Dagegen müßte die Gründung von Oberlyzeen mit dem Abschlußziel der Realgymnasien als ein Fehlgriff bezeichnet werden, weil hierdurch das Prinzip der Humanität von dem der praktischen Realität durchkreuzt würde. Vielmehr muß hierauf gerade die Differenzierung der höheren Mädchen- und Knabenbildung hinauslaufen.

Zu welchen praktischen Konsequenzen dies im Leben führen muß, und welche höheren Berufsarten danach für die Frauenwelt abzugrenzen sind, muß sich ebenfalls aus dem aufgestellten Prinzip ergeben, wenn auch diese Frage hier nicht weiter untersucht werden soll. Nur soviel sei angedeutet, daß es sich dabei wesentlich um eine reproduktive Vermittlung der erworbenen Kultur für die individuelle Bildung und Pflege handeln wird, namentlich auf dem Gebiete des Unterrichts, der Medizin und überall da, wo es vornehmlich auf die Erhaltung und Anwendung eines gesicherten Erkenntnisbestandes ankommt. Das aber ist schon jetzt zu ersehen, daß wir bei dieser Gestaltung des Kulturprozesses

nicht das Schicksal unserer gallischen Nachbarn zu befürchten brauchten. Denn das eben ist die Gnade göttlichen Waltens, daß uns gerade in dieser Epoche, wo die germanische Männerwelt zu einer der eigenen Vernunft entsprechenden Reformierung der Lebensmächte übergeht, uns mit dem Eintritt des weiblichen Geschlechtes in die öffentliche Kulturarbeit zur rechten Zeit ein neuer Träger derjenigen Kulturfunktion hervorgetreten ist, der unserem Volkstum nunmehr auch die Grundlagen der geschichtlich humanen Sittlichkeit fortab zu verlebendigen berufen ist. Wir werden auf diese Weise ein natürliches Gegengewicht gegen alle revolutionären Bestrebungen erhalten und zwar ein Gegengewicht, das auf der ewigen Natur des geistigen Lebens beruht. Sodann aber ist damit der Frauenbewegung ein vernünftiges Ziel gesetzt, wobei es nicht mehr auf die selbstsüchtige Befriedigung einer kleinen Klasse durch das Eindringen in die höheren Berufsarten der Männerwelt hinauskommt, sondern auf die geistige Erhebung des ganzen Frauengeschlechtes, insofern es dadurch in seiner Gesamtheit der öffentliche Träger der humanen Kultur wird. Dieses Prinzip muß dann ebensowohl die Volksschule, wie in fortschreitender Vertiefung die höheren Bildungsanstalten der Mädchen durchdringen und muß zuletzt auch die Wahl und das Ziel der akademischen Studien bestimmen. Akut aber ist diese Frage zunächst bei der Reorganisation der höheren Mädchenschulen geworden, und in bezug auf sie muß daher das entwickelte Prinzip lauten:

Höhere Mädchenschulen müssen humanistische Bildungsanstalten sein.





